

PER BT83.57 .P38

Pasos.

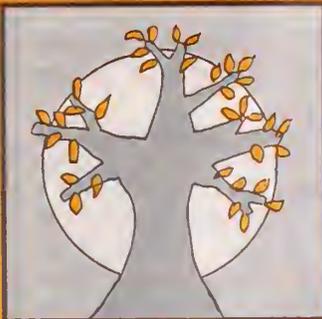


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/pasos2561depa>

MAR 15 1995

THEOLOGICAL SEMINARY



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Helio Gallardo
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Alcides Hernández

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
Raúl Vidales • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia
Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica

Carlos Aguilar

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos
en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen
2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Revelación, fe, signos de los tiempos 1
Juan Luis Segundo
- La Teología de la Liberación como
pensamiento latinoamericano 12
Helio Gallardo
- La utopía de la Luz 23
Victorio Araya Guillén

REVELACION, FE, SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Juan Luis Segundo

Ante los tres ítems de este artículo, el lector puede, a primera vista, pensar que por economía de espacio, esta obra ha reunido aquí tres cosas muy vagamente relacionadas. Quizás se dirá que el mismo orden en que han sido colocados los tres ítems apunta, de manera escalonada y descendente, a las expectativas teóricas acostumbradas de una obra que se propone recoger los conceptos fundamentales de la teología de la liberación. En efecto, parecería notable que entre esos conceptos no estuviera presente, de manera obligatoria, el término "revelación". ¿Cómo concebir, si no, una teología sería que no trate de lo que Dios ha revelado? O, más a fondo aún, ¿que no trate de lo que significa el que Dios "revele" algo al hombre? Y sería asimismo lógico suponer que, si alguna característica específica tiene esta determinada teología, deberá reflejarse en la manera como se acerca a la revelación divina, la estudia y la usa. Y, por ende, que, después de tratar de la

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1994

Nº 56

NOVIEMBRE
DICIEMBRE



“revelación”, deberá tratar de la “fe” con que el hombre ha de responder a ese mensaje revelador cuando descubre que procede efectivamente de Dios, verdad infinita. Finalmente, una teología como la de la liberación que, como es notorio, se caracteriza entre otras por mantenerse (y aún por comenzar) adherida a la praxis de la fe, no podrá, en su trabajo por “entender” esa fe, prescindir de las señales que la historia de esa praxis y de sus crisis le va colocando enfrente como otros tantos interrogantes: “los signos de los tiempos”, como los llama Jesús según Mateo (16, 3).

Esto equivale a detectar un orden —casi necesario, al parecer— que va de la “palabra de Dios”, pasando por la fe, a los problemas concretos más significativos que la historia presenta para que sean “iluminados, guiados... e interpretados a la luz del evangelio”¹, o sea, sometidos al criterio de la palabra revelada de Dios.

Este orden, indudablemente lógico, no es, espero, el orden en que se van presentando los tres elementos en la existencia y en la historia concreta del hombre. Representa por cierto un orden “teológico”. Lo que no quiere decir que su uso se restrinja a la ciencia. La reflexión sobre la actividad pastoral más ordinaria mostrará que los cristianos siguen por lo común ese camino rutinario. No es, sin embargo, el único orden posible. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si se invirtiera la secuencia de esos tres conceptos? Si no nos engañamos, este segundo orden representaría una secuencia “antropológica” o “existencial”. Se quiere decir con esto que es ése el orden en que los tres factores aparecen (aunque en forma diversa y por lo menos a título de problema) igualmente en hombres creyentes y no creyentes.

No debe pensarse que esta hipótesis —que aquí se examinará— signifique la necesidad de optar por uno u otro orden como siendo “el (único) verdadero”. Cada uno, en su propio campo, tiene su explicación y su razón de ser. No se excluyen, pues, y sería imprudente tomar con ingenuidad uno de ellos como constituyendo la única manera de relacionar correctamente esos tres términos.

Entendemos, no obstante, que la segunda orientación o secuencia tiene, por reproducir un proceso más genérico de la especie humana, ventajas pedagógicas que, si no nos engañamos, quedarán de manifiesto en el curso de este capítulo. Nos proponemos, pues, consagrar las tres partes de este trabajo a mostrar cómo cada uno de los tres ítems condicionan la comunicación de Dios a los hombres y cómo, a este respecto, el que parece último es, en realidad, el primero de esos condicionamientos.

1. Revelación

Cuando proclamamos que Dios decidió “revelar” al hombre verdades que éste no podría de manera alguna, o podría sólo con excesiva dificultad, hallar por sí mismo (D. 1785-1786), apuntamos certeramente al origen, bondadoso y gratuito, en el plan divino, de esa intervención

de Dios en la historia humana: comunicarnos verdades ciertas sobre sí mismo y sobre el propio hombre. Y siempre ambas cosas al *mismo tiempo*.

En efecto, quien pretende que esa “comunicación” es posible, tiene que admitir, de entrada, que el mensaje comunicado ha de caer dentro de lo que es comprensible e interesante para el hombre. En vano pretenderíamos, en efecto, concebir una “palabra de Dios” dirigida al ser humano que no estuviera expresada en el lenguaje de los hombres o que no alcanzara a llamar la atención de éstos por algún valor que se derivaría de conocerla.

Hay aquí, por ende, dos condicionamientos lógicos que convergen en una misma acción: la de comunicar. Y, de acuerdo a la definición más simple, quien comunica envía a su interlocutor “una diferencia que hace una diferencia”². Si no hay comprensión del mensaje, la (presunta) *diferencia* no llega. Algo que no se sabe qué es, no se añade a lo que ya se conoce. Pero, del mismo modo, si esa diferencia transmitida no *diferencia* nada en la existencia del que recibe el mensaje, tampoco se comunica nada. Y como el saber, contrariamente al conocido proverbio, realmente “ocupa lugar” en la mente, la psicología intenta recuperar rápidamente (por el olvido) el espacio ocupado por supuestas diferencias que, transmitidas, no cambien en nada al receptor.

De estas dos pre-condiciones para que Dios *pueda* “revelarnos” algo (porque toda revelación o se acomoda a nuestra manera humana de comunicación o, simplemente, no existe), la teología ha aceptado por lo general la primera. Aunque no sin ciertas vacilaciones y cortapisas debidas al respeto por la iniciativa y el objeto divino de esa comunicación privilegiada.

Se entiende que el Ser Infinito no puede hablarnos un lenguaje propio, con las características de un ser sin límites. Por ejemplo, no puede hablar en forma intemporal a un ser cuya imaginación (trascendental) está estructurada por el tiempo. Para decirlo de otra manera, el hombre no puede entender un lenguaje “eterno”, porque el que tiene y le permite comunicarse y ser receptor de comunicaciones, varía con el tiempo y las circunstancias.

Aún antes de “encarnarse” personalmente en el Hijo, Dios, en cuanto ha querido ser revelador, ha tenido que hablar al hombre “encarnando” su palabra en un lenguaje humano, que usa signos limitados en su ser y en su poder de significar. De ahí que en ese acto de comunicación, lo que se comprende sea sólo —por así decirlo— una partícula infinitesimal de una verdad que nos llega siempre en “la medida en que podemos comprenderla” (D. 1796; Cf. Mc. 4, 33)³.

² G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, 1972, págs. 487 ss.

³ No puede decirse que esta primera condición para que se dé una “revelación”, es decir, una comunicación entre Dios y el hombre, haya sido por lo común cabalmente comprendida. Ha sido, sí, aceptada. Pero una corriente que empieza fuera del cristianismo y del pensamiento bíblico (y que se introduce en aquél con el neo-platonismo) ha puesto, a través de los siglos, las más hondas esperanzas de acercarse a Dios en un cierto “vaciamiento” de la mente. Como si negar o parar los límites de los signos lingüísticos e históricos con los que Dios mismo habla, fuera garantía de llegar más honda y certeramente a su conocimiento. Tal vez

¹ Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, de la Congregación (romana) para la Doctrina de la Fe (Vaticano, agosto 1984), II, 4.

El mayor peligro de desviación está, empero, en el olvido de la segunda pre-condición. No se trata solamente de percibir algo (para lo cual es menester que nuestro conocimiento reciba un contenido "diferente" del que tenía antes). Es menester que "la diferencia produzca una diferencia". De lo contrario, el mensaje, por bien recibido que sea y, por así decirlo, por bien "depositado" que quede en el receptor, no significaría aún nada. Y los mecanismos mentales pronto darían cuenta de esa diferencia "insignificante". La diferencia transmitida comienza a significar cuando el receptor percibe lo que aquélla debe afectar o cambiar en su propia existencia o conducta. Es decir, cuando la diferencia percibida se relaciona con otra diferencia correlativa que debe tener lugar en la existencia del receptor. De la misma manera, para entender mejor esto con un ejemplo del orden material, cuando la temperatura del aire se vuelve "diferente" de los límites establecidos en el termostato (del aparato de calefacción hogareño) no "comunica" aún nada en rigor hasta que el termostato "comprende" que lo transmitido sobre la diferente temperatura debe "diferenciar" su actual situación encendiendo la resistencia que volverá a calentar el ambiente a la temperatura deseada. Sólo allí se da una verdadera "comunicación": una diferencia que hace (= produce) una diferencia.

Esto, que es una ley de toda comunicación, vale también para cualquier revelación sobre sí mismo que Dios quiera hacer al hombre. San Agustín lo explica con un lenguaje menos científico, pero muy expresivo. Comentando un pasaje del evangelio de Juan (5, 25), donde Jesús aparece prometiendo una especie de "resurrección" del espíritu o de la mente, que ha de tener lugar antes de la resurrección en forma realista, pero espiritual. ¿No es acaso —se pregunta— recobrar vida (espiritual) pasar "de injusto a justo, de impío a piadoso, de tonto a sabio"? Agustín señala que este tipo de "resurrecciones" constituyen, en cuanto promesas, algo común. Cada uno de los fundadores de religiones o de sectas, han pretendido tener una "revelación divina" al respecto de esas transformaciones que bien puede llamarse resurrecciones o cambios radicales de vida.

Y da esta atinada razón que es lo que aquí nos interesa:

Nadie, en efecto, negó esta resurrección espiritual para que no se le dijera: si el espíritu no resucita, ¿para qué me hablas?; si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?⁴

Esta pregunta, acentuada y repetida por Agustín —¿para qué me hablas?— muestra a las claras que, para la estructura de la mente humana, una comunicación, aun divina, que no apunte a (o signifique) una "diferencia" en la existencia humana (directa o indirecta, a más corto o largo plazo), no tiene sentido ni razón de ser. No "significa" nada.

por influencia de esta filosofía, los mismos místicos (al transmitir conceptualmente sus experiencias) han hablado de experiencias de Dios que no se parecen casi nada a las de la Biblia: el alejamiento o desprecio de lo creado.

⁴ *In Ioannis Evangelium Tractatus*, trat. XIX, 14, en *Obras de San Agustín*, t. XIII, Madrid, 1968, págs. 447-448.

En este punto preciso, el Vaticano II completó y, de alguna manera, corrigió un posible malentendido que podían dejar los textos del Vaticano I a que se hizo alusión y que decían que Dios, para hablarle al hombre, no podían menos de "encarnar" su palabra en el lenguaje limitado de los seres humanos. Surgía de allí que, aunque Dios quisiera hablarnos de su propio misterio, no podía hacerlo sino en la forma limitada y oscura que nuestra capacidad finita de entender ponía de alguna manera a su disposición. De esta manera, el que Dios fuera Uno y Trino a la vez, permanecía "misteriosa" aún después de ser "revelada", o sea comunicada, por Dios (cf. D. 1796). Parecía así como si Dios hubiese comunicado algo al solo fin de que el hombre lo supiese, o mejor, lo repitiese sin que ello significara "diferencia" alguna en su manera de existir. Su relevancia para el hombre procedería no de que éste comprendiese más su vida y la viviese mejor, sino de una especie de poder intrínseco a ese mensaje el cual sería salvador ante el juicio de Dios aunque no modificase en nada la existencia del hombre. Como un salvoconducto mágico, un sésamo-ábrete.

El concilio Vaticano II, hablando de la revelación divina, concuerda con el Vaticano I en que "Dios habló por medio de hombres *a manera humana*" (DV 12). Pero en el Vaticano II el acento no está ya puesto en la limitación que esa "manera humana" impone a la revelación divina y, por ende, en el misterio que esa revelación deja subsistir. Está puesto en que todos los mensajes de Dios al hombre son una auténtica y cabal "comunicación": una diferencia en la concepción de Dios destinada a hacerse diferencia en la forma en que el hombre comprende y vive su destino creador y comunitario.

En efecto, la misma revelación más completa, total y personal de Dios es, de modo indivisible, al mismo tiempo, la revelación sobre lo que es el hombre y sobre cuál es su destino:

La misma revelación del Padre y de su amor (en Cristo) manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su destino (GS 22).

Por eso el Vaticano II no considera a la revelación como algo que, sin transformar la vida histórica del hombre —sin "hacerlo mejor", para usar la expresión ya citada de Agustín— constituya una "verdad". Es decir, algo que puede poseerse, depositarse y valer (cf. Mt 25, 14 par) ante Dios, operando de modo mágico su acción salvadora (cf. GS 7,43). Así, según el Concilio, la "revelación" de Dios no está destinada a que el hombre sepa (lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre sea de otra manera y actúe mejor.

Cuando esta concepción de la revelación divina se profundiza, se hace posible comprender la reorientación dogmática que un Concilio, que quiso ser pastoral, se vio obligado a hacer para que se comprendiera la "diferencia" que entrañaban sus más novedosas orientaciones. En efecto, el Concilio entiende así que la fe en esa revelación que Dios hace de sí mismo, lejos de desviar la mente de lo temporal y efímero hacia lo necesario y eterno, "orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" de cara a los problemas históricos (GS 11). De tal modo que el cristiano no posee aún, ni siquiera por el hecho de en-

tenderla, la verdad que Dios le comunica, mientras no consigue convertirla en “diferencia” humanizadora dentro de la historia. Hasta que la ortopraxis⁵ se vuelva realidad, no importa cuán efímera y contingente sea, el cristiano *no sabe todavía la verdad*. Debe, por el contrario, y por un imperativo de la conciencia moral, “unirse a los demás hombres (cristianos y no cristianos) para *buscar la verdad*” (GS 16).

2. Fe

Pero esto ya nos coloca cara a cara con el problema de la prioridad entre revelación y fe. Pensábamos que la fe llegaba, en segundo lugar, como respuesta a la revelación que Dios nos hacía de su verdad. Ahora percibimos que, para recibir esa verdad, ésta tiene que hallarnos en una cierta búsqueda común de la liberación humana. Lo cual implica ya un tipo de “fe”. Y, lo que es más, un tipo de fe “abrahámica”, es decir, previa a toda la clasificación religiosa. Así presenta, en efecto, Pablo a Abraham (Rom. 4); es un hombre que, antes de ser clasificable religiosamente en una categoría determinada, cree ya en una especie de promesa que la historia de la liberación y humanización del hombre parece dirigir a quienes luchan por ella. Creyó en “el Dios que da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es” (Rom. 4, 17; cf. 4, 21; 2, 6-7).

¿Qué es esta “fe” que precede a la “revelación” y la hace, como se ha visto, posible, ya que es la pre-condición necesaria para que la “diferencia” revelada efectúe la “diferencia” praxis esencial, sin la cual no podría existir una verdadera comunicación entre Dios y el hombre?

Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar la búsqueda de sentido para su existencia. Por poco que el hombre se desprege de la urgencia diaria por sobrevivir y perciba que posee una libertad que le abre un cierto abanico de posibilidades o caminos hacia diferentes valores o satisfacciones, se da cuenta asimismo de que su existencia libre es una especie de apuesta. ¿Por qué “apuesta”? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo que va a elegir. No le es dado recorrer un camino hasta el fin, verificar si es satisfactorio, y luego, cerciorado ya y con conocimiento (empírico) de causa, volver al comienzo. Y entonces optar sabiendo de antemano lo que le espera al final del camino. Quien se enamora, no tiene medio alguno de saber cómo será la persona amada cincuenta años después. Quien elige un ideal y se prepara durante muchos años para él (por ejemplo siguiendo una carrera profesional) no puede tener desde el comienzo las experiencias de lo que le aguarda al final en el ejercicio de su profesión. Quien comienza una revolución no sabe aún qué precio histórico le exigirá su realización ni qué quedará de su proyecto una vez pagados esos precios...

La historia apasiona. Es como una promesa abierta. Pero no hay verificación previa de nada, por lo menos

⁵ Praxis correcta, eso es la verdad final. Por eso ésta, para la ecología joánica, no se posee, se —hace— (cf. Jn. 3, 21; 1 Jn. 1, 6). No es la verdad que pueda caber en un libro, ni en una fórmula, ni en la perfección de un saber. Es la verdad hecha, puesta por obra.

directa. Ello no quiere decir que la apuesta por la que nuestra libertad lo da todo, y muchas veces la vida (de una manera o de otra), sea ciega, irracional. La sociedad humana provee a cada uno de sus miembros con una especie de memoria colectiva, dentro de la cual la opción se vuelve razonable. Sin perder por ello su carácter de apuesta. La especie humana con sus diferentes culturas, la nación, el clan, la familia, proveen a cada individuo de “testigos” o “testimonios” de existencias vividas con sentido. La opción de la libertad se basa en esa memoria, la hace suya, la sopesa, la usa, la modifica y opta entre las posibilidades que ofrece, pero, básicamente y a fin de cuentas, deposita su “fe” en alguno o algunos de los testimonios que ella presenta.

La prueba de que una tal fe —que vamos a llamar “fe antropológica” porque es una dimensión humana y la tienen tanto personas religiosas como no religiosas— se da, diferente, en cada ser humano, es que no existe nadie que en su vida no muestre cómo paga precios costosos por cosas que no ha experimentado aún si serán posibles o satisfactorias, si llevarán a la felicidad o a la frustración. Más aún, el sentido es tan importante para el hombre, que éste es capaz de dar todo el ser de que dispone, su propia vida, para que ésta tenga sentido y, así, salve su valor. Sabemos de sobra en América Latina que esto no es privilegio o característica de los cristianos. Pero el evangelio no cree proclamar algo sin sentido cuando Jesús dice: “Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la encontrará” (Mc. 8, 35; Mt 16, 25 par).

Resumiendo, cada hombre, por ser libre, estructura el mundo de lo que, para él, va a tener sentido y valor, fiándose de otras existencias que son testimonios de cómo puede vivirse una existencia humana satisfactoria. Escoge dentro de ese acervo testimonial. Y todos lo hacen: los que, después, vamos a llamar virtuosos y criminales, mediocres o héroes. Esta opción estructuradora, aunque surja ligada a uno o varios testigos, es compleja. Como es compleja una existencia que tiene que enfrentar siempre situaciones diferentes y elegir, en cada una de ellas, lo que sea lo más coherente posible con el valor que es tenido por supremo y que siempre está presente y activo en la mente (normalmente traducido más en imágenes que en términos abstractos). Tenemos así un valor o constelación de valores dominados por uno que la fe ha entronizado como absoluto. En efecto, independientemente de que exista o no un “Ser” absoluto, y previamente a esa cuestión, cada hombre establece —por la fe “antropológica”— su Absoluto. Es decir, lo que busca no como medio para otra cosa, sino por su valor propio. Lo que un hombre leal a sí mismo no negocia. Lo que no se paga como precio, ni aun para conservar la vida. Aquello cuya pérdida sería la muerte del sentido.

¿Qué tiene esto que ver con nuestro tema de la “revelación” de Dios? Mucho. Porque el orden habitual en que se presenta el problema es un orden teológico. Y es, en ese terreno, exacto. Pero en el proceso de una existencia humana, el orden es diferente, y aun opuesto. Pensamos por lo común que Dios revela. Y que, frente a esa revelación (percibida y aceptada como tal), el hombre opta por aceptarla o rechazarla (en la increencia o en la idolatría). Pero

lo que se acaba de ver obliga a modificar esa concepción rutinaria. Y nos hace volver a la pregunta radical de Agustín: si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas? Esta cuestión no es una mera impertinencia. Es que el hombre no comprende sino lo que le afecta. Lo que le hace mejor o peor. Ahora bien, esto significa que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte activa, indispensable, de la misma revelación.

Pero hay más. Esa búsqueda de sentido necesaria para que se establezca una comunicación entre Dios y el hombre, no es la misma en todos. Aunque siempre sea “fe”. Dios con su palabra se dirige a una fe (antropológica) que ya está allí y que en cada hombre es fruto de una opción (previa al escuchar).

Dicho en otras palabras, el papel de la libertad es más activo o decisivo que lo que parecía. No está limitado a decir sí o no a lo que Dios revela. Forma parte del mismo proceso de la “revelación”. La ortopraxis no es una última “aplicación” de la revelación a la práctica: es algo que condiciona la posibilidad misma de que la revelación revele en realidad algo ⁶.

Pero hasta aquí sólo hemos dado el primer paso. Hemos mostrado que, en su definición misma, no existe revelación divina, aunque exista la llamada “palabra de Dios” en la Biblia, si no hay una búsqueda humana convergente con esa palabra, y para la cual la palabra de Dios significa una liberación de potencialidades y valores humanos: el hacer al hombre “mejor de lo que era”. Es ése el juego que Dios acepta jugar al comunicarse con el hombre ⁷.

Hay mucho más, sin embargo. Lo que Dios le comunica a ese hombre que busca no es, sin más, una respuesta ya hecha, válida de una vez para siempre y para todas las cuestiones, en cualquier contexto o problema frente a los cuales se encuentre. Y ello, aunque a veces la Iglesia parezca utilizar la Biblia —el depósito de la “revelación” de Dios— como un repertorio de respuestas ya hechas y universalmente válidas.

⁶ Si el lector desea ver un ejemplo de esto propuesto por el mismo magisterio de la iglesia, puede, aunque no encuentre el término de “fe antropológica”, hallar su equivalente en la explicación que hace la *Gaudium et spes* del proceso que lleva al hombre de buena voluntad al ateísmo. Mientras otros, al contrario, y a pesar de repetir las palabras de la “divina revelación”, practican —y llevan a otros a practicar— una “fe” que es idolatría, ya que los valores con que se confunde en ellos la “palabra de Dios” no corresponden al Dios verdadero. “El ateísmo nace a veces como... protesta contra la... adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que... incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el auténtico rostro de Dios” (GS. 19).

⁷ “He aquí que estoy a la puerta y llamo” (Ap. 3, 20). Esto no significa por cierto que Dios se vea, así, como obligado a “decir” aquello que el hombre está dispuesto a aceptar. La “palabra de Dios”, al mismo tiempo que confirma las más auténticas expectativas del hombre, también “juza” a éste. Como se verá más claramente en lo que sigue hay una circularidad en este proceso hermenéutico. Por eso la “palabra” invita a la “conversión” o a “mejorar” algo existente. Pero aun en ese caso, debe dirigirse, para ser comprendida como palabra humana, a una especie de búsqueda o aspiración que puede haber quedado relegada en el hombre a un segundo plano, a una hipótesis válida si la realidad fuera mejor, a algo que podría ser y que, por ello, interesa aunque signifique trastocar la constelación de valores (o antivalores) que se están poniendo por obra.

Si observamos, por de pronto, ese llamado “depósito” de la revelación que es, para nosotros cristianos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, es posible, y hasta conveniente, que nos sorprenda la multitud de imágenes, palabras, testigos y episodios que allí se encuentran. Y que, se supone, Dios usó para revelarnos algo. Así como es muy posible que nos sorprenda igualmente como tal procedimiento de comunicación entre Dios y el hombre haya terminado en una determinada fecha, vagamente establecida, como si esta revelación se hubiera agotado en su contenido o como si los hombres no necesitaran ya de más palabras de Dios para liberarse de todo lo que aún les impide ser colectiva e individualmente humanos.

Hay, en efecto, ciertas preguntas que un cristiano debe hacerse, por poco perspicaz que sea, en lo que hace a la revelación bíblica. Una, y la más visible tal vez, es la siguiente: después de la revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre en su Hijo unigénito y cuando con él (y los testigos de su vida y mensaje) termina el depósito de la revelación, ¿por qué las palabras, imágenes y personajes anteriores se consideran aún como una revelación que exige todavía nuestra fe (cf. D. 783, 1787)?

Otra pregunta afín surge del hecho de que, como se dijo, muy a menudo se busca en todo ese “depósito” de verdad revelada, respuestas hechas a las preguntas del hombre de hoy. Así por ejemplo, ¿cómo debe ser el matrimonio? Frente a esta pregunta, lo más común es que la Iglesia responda con las palabras que, al respecto, habría dicho Jesús (cf. Mt. 19, 1-9 par) prohibiendo la separación de los cónyuges (“que Dios ha unido”), el repudio de la mujer (“salvo en el caso de fornicación”, lo que nadie sabe a ciencia cierta cómo interpretar) y el contraer el marido (o la mujer, cf. Mc. 10, 12) nuevas nupcias.

Ahora bien, si la fe obliga a aceptar, en la fe, esta respuesta para cualquier caso del presente, ¿es lícita hoy la poligamia que practicaban, con aprobación de Dios, los patriarcas, así como el repudio de la mujer aprobado por la ley de Moisés (Dt. 24, 1ss)? Si a esta cuestión, que no es más que un ejemplo entre mil posibles, se responde con un “sí”, se opone uno directamente a lo que Jesús dice. Y si se responde con un “no”, ¿qué sentido tiene pretender que todo el Antiguo Testamento es “palabra de Dios” como el Nuevo? No parece, por ende, que a esa pregunta que hacen a Jesús sus discípulos, se tenga respuesta lógica alguna mientras se siga pensando la “revelación” o “palabra” de Dios como un repertorio de preguntas y respuestas válidas de modo intemporal a la manera de una “información”, siempre veraz, pues procedería de la Verdad misma.

Y no vale decir que esto ocurre sólo en lo que se refiere a usos y costumbres morales. Prácticamente hasta el final del Antiguo Testamento, encontramos que los autores y actores que allí figuran no creen en la existencia de otra vida más allá de la muerte. ¿En qué sentido puede decir, entonces, el cristiano que cree en la “revelación” de Dios hecha en el Antiguo Testamento del mismo modo y por la misma razón por la que cree en el Nuevo?

Más aún, en lo que concierne a Dios mismo hay variantes importantes entre los diversos autores veterotestamentarios. El caso más elocuente al respecto es el del libro de Job, donde, a raíz de los males que aquejan a este personaje legendario, el libro presenta una polémica entre

dos teologías. Según una, representada por los amigos de Job y por Elihú —así como por la mayoría de los libros del Antiguo Testamento—, los males que un hombre padece tendrían estricta relación con sus acciones pecaminosas. Job, examinando su propia experiencia, y aun sabiéndose pecador, niega tal ecuación y se opone, así, a la teología tradicional. Y Dios zanja la cuestión en favor del alegato de Job, aunque éste sea imprudente en pedir cuentas de sus males a Dios. El “justo que sufre”, y que aun puede morir sin que Yahvé ponga de acuerdo su suerte con su conducta moral, se vuelve así una crisis teológica (cf. Sal. 73, 44; Ecl. 3, 16-22, etc.) a la que Israel dará diferentes soluciones. Porque, en efecto ¿cómo compaginar la felicidad —característica esencial de Yahvé— con una vida humana entera donde la justicia no tenga la última palabra?

El Vaticano II, precisamente en su constitución *Dei verbum*, es decir, la que trata sobre la “palabra de Dios” y su “revelación”, apunta hacia la solución más profunda y cabal de estos problemas globales. Allí dice de los libros del Antiguo Testamento: “aunque contienen algunas cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina” (VD. 15).

Esta declaración es digna de consideración por varias razones. La primera es que “cosas imperfectas y transitorias” puedan ser atribuidas a la “verdadera” revelación divina. Es evidente que, al hablar de cosas “transitorias” se alude a cosas que han dejado de ser verdaderas (o, por lo menos, total y perfectamente verdaderas) aunque lo fueran en tiempos pasados. Parecería que el concepto de “verdad” se relativizara. Ya Jesús indicaba lo mismo en lo referente a la validez o verdad de su concepción del matrimonio (cf. Mt. 19, 8) o, para sólo recordar un caso célebre, en lo relativo a saber qué obligaciones había impuesto Dios para las actividades humanas en día de sábado (cf. Mc. 2, 27). Una vez más, Dios no parece preocuparse de que lo que “revela” sea verdad en sí mismo, verdad eterna, verdad inalterable, sino de que se “haga” verdad en la humanización del hombre. En otras palabras, no habla sino con un hombre que busca, y no le da recetas sino le guía en su búsqueda.

De ahí la segunda cosa digna de consideración en el pasaje citado de la *Dei verbum*. La “revelación divina” no es un depósito de informaciones verdaderas, sino una “pedagogía” verdadera. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones correctas a ese respecto. Es un “proceso” y en él el hombre no aprende “cosas”. Aprende a aprender. Exactamente como en toda pedagogía; se guía a un niño (esa es la etimología de la palabra) para que aprenda a buscar la verdad, usando de sus mismas equivocaciones y errores. Por eso en todo proceso de educación —aun en el más verdadero y hasta infalible— hay cosas “imperfectas y transitorias”. Es, así, enormemente importante saber donde se coloca lo “verdadero” en este tipo de procesos educativos. No es irrelevante el que el Concilio use el adjetivo “verdadero” para caracterizar no el primer nivel, sino el segundo. La pedagogía es un proceso de aprendizaje en segundo grado. Y su verdad no está en la verdad intemporal del primer nivel donde las informaciones se suman, sino en el segundo nivel de aprendizaje en que los factores para buscar y hallar la verdad se multiplican.

Así, para volver a un ejemplo ya dado, si se le preguntara a un autor o lector de la mayoría de los libros del Antiguo Testamento si existe o no una vida más allá de la muerte, tendríamos, en el primer nivel, una respuesta (negativa) que es errónea. Por cierto que ésta raras veces se explicita, pues el problema no se plantea. Pero no nos cabe duda posible sobre qué respuesta recibiríamos si llegásemos a preguntar por esa vida ultraterrena (cf. Sal. 30, 10; 88, 11; 115, 17; Ecl. 3, 19-21, etc.). Sin embargo, una pedagogía tan certera y verdadera como fiel y verdadero es el Dios que la conduce, llevará un día a tratar de resolver la ecuación entre un Dios que es justicia, y el hecho de que un hombre bueno y justo tenga que vivir y morir en el dolor. Llegará así el día en que el hombre, guiado de esa manera, piense que la justicia practicada durante la vida tiene que sobrevivir a la muerte (cf. Sab. 1, 15). Ese momento, el del verdadero planteo, multiplicará el valor liberador de la solución hallada y una dimensión nueva, escatológica, se añadirá a la historia (limitada a la tierra y a esta vida) multiplicando su sentido.

Pero, siguiendo con el ejemplo, ¿se habría ganado “verdad” si esa misma información acerca de la vida ultraterrena se hubiese dado mucho antes, por ejemplo en la época del exilio o de los grandes profetas? Por cierto, no es generalmente ni fácil ni útil manejar hipótesis que no se realizaron de hecho en la historia. Pero pensamos que los procesos educativos que conocemos llevan a concluir que el hecho de “adelantar” información, esto es, de darla sin atender al momento en que se halla el proceso pedagógico, habría obliterado una serie de importantes verdades con las que Yahvé se fue haciendo conocer en Israel mediante muchas experiencias críticas en búsquedas plenamente históricas. La información prematura de la vida ultraterrena hubiera precipitado a Israel en una búsqueda desubicada de Yahvé fuera de la historia. Y así, a pesar de ser materialmente verdadera —ortodoxa— esa información, habría generado errores más profundos y difíciles de salvar en el futuro. La pastoral, hoy, está frente a ese problema.

Por eso, la necesidad de concebir la “revelación” no como una mera provisión de informaciones correctas sobre Dios y el hombre, sino como una “verdadera pedagogía” divina, debe modificar seriamente nuestra concepción de la relación existente entre revelación y verdad. No obstante, y aquí llegamos a la tercera observación, la *Dei verbum* habla de lo imperfecto y transitorio en relación con el *Antiguo Testamento* solamente. No dice nada parecido en lo que respecta al Nuevo. Y esto da que pensar. ¿Habrá Dios cambiado su método de “revelar” después de Jesucristo, proveyendo desde entonces al hombre sólo informaciones perfectas e invariables o meramente aclaratorias? ¿O, frente a la Verdad divina y eterna ya revelada, habrá terminado ese proceso de búsqueda demostrado en el *Antiguo Testamento*?

Aunque parecería indicarlo así, de manera implícita, la atribución de cosas imperfectas y transitorias específicamente al *Antiguo Testamento*, así como alguna declaración explícita del magisterio eclesiástico ordinario (cf. D. 2021), hay razones serias para pensar que, aun después de la revelación de Dios en Jesucristo, su hijo unigénito, la función relevadora del Espíritu de Jesús sigue acompañando el proceso de humanización de los hombres todos.

Por una parte, está el hecho de que el mismo Nuevo Testamento lo dice así. Según la teología joánica, la misma desaparición física de Jesucristo, su tránsito de esta tierra a su invisibilidad gloriosa, es "conveniente". Agustín lo expresó de un modo muy simple e incomparablemente elocuente: "El mismo Señor, en cuanto se dignó ser camino nuestro, no quiso retenernos, sino *pasar*"⁸. Jesús mismo lo dice con otras palabras en su discurso de despedida, según el cuarto evangelio (lo que, si bien no es sinónimo de fidelidad histórica, sí pertenece a la "revelación" o "palabra" de Dios). Y explica el por qué de esa extraña conveniencia:

Si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito... Os podría decir aún muchas cosas, pero no podrías con ello ahora. Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hacia la verdad completa (Jn. 16, 7. 12-13).

Encontramos aquí, por de pronto, la misma preocupación de todo proceso de aprendizaje en segundo grado, de todo enseñar a pensar, por no adelantar una información por el hecho de ser verdadera, ya que la "verdad" de que se trata en ese proceso está en otro nivel, y ese nivel requiere que un problema lleve a otros y que la información se encuadre dentro de la problemática real. Pero, además, encontramos, como en toda "pedagogía", la necesidad de que las (meras) informaciones mengüen con la creciente madurez. El aprender a aprender exige, a partir de cierto grado, la ausencia del maestro. O, por mejor decir, la sustitución del maestro físico, a quien se puede recurrir en la duda, por "su espíritu" que, con lo ya aprendido y los desafíos históricos nuevos, continúe llevando adelante el proceso.

Pablo hace de esta madurez el núcleo mismo del mensaje cristiano. El "pedagogo" o, en este caso, la revelación "depositada por escrito" termina su función. Debe dejar su lugar al Espíritu que conduce a la comunidad de Jesús a aprender "creando" en la historia, como hijos que somos de nuestro padre creador (cf. Gál. 3-5; 1 Cor 1, 10-16; 3, 1-9. 21-23; Rom. 8, 14-21). La comunicación gradual, paulatina, "pedagógica", que Dios nos hace de su verdad, que es también nuestra verdad, la que nos libera, la historia donde se construye al hermano (cf. 1 Cor. 3, 9; 10, 23-24), no puede cesar con Jesús. Cesa, sí, el maestro que nos habla desde una "escritura", pero continúa algo más importante, eficaz y maduro: el Espíritu de Jesús que nos sugiere lo que Jesús, de estar presente, hubiera querido decirnos ante los problemas de hoy⁹. Una pregunta a la

que apunta el Vaticano II, aunque parece haber sido olvidada, es si la Iglesia cree, de veras, en ese Espíritu que lleva a la comunidad a toda verdad.

Con lo dicho hasta aquí hemos dado un segundo paso desde el comienzo en que nos parecía que la revelación de Dios ya estaba toda hecha de su parte y que la única función del hombre era acatarla en la fe y aplicarla en la praxis. Con este segundo paso vemos que la revelación no sólo supone una búsqueda y una fe previa a la escucha de Dios que revela. Supone, además, la constitución de un pueblo que trasmite de generación en generación una sabiduría¹⁰. A través de cosas siempre imperfectas y transitorias, que se transmiten por la misma existencia de la comunidad, ese "pueblo" se vuelve "tradición"¹¹. Ello significa que la memoria y la pedagogía colectiva tienen una decisiva función en el mismo proceso de la revelación: hacen que cada generación nueva no tenga que comenzar desde cero su aprendizaje (de segundo grado). Recordando y resumiendo, de un modo vivido y asimilado a la propia identidad colectiva, las experiencias pasadas de un proceso donde la búsqueda, las soluciones y los desafíos de la historia convergen, cada generación es lanzada hacia una madurez más cabal y hacia una nueva, más profunda y más rica verdad.

Para formar parte de esa comunidad en proceso hacia la verdad, guiada por Dios, es menester tener "fe" en ella. No en Dios directamente, porque no es él quien nos habla. Dios tiene testigos, pero esos testigos divinos no son individuos aislados: constituyen una comunidad, un pueblo al que Dios, con su "verdadera pedagogía", va encaminando hacia la verdad liberadora de todas las potencialidades

¹⁰ Vale aquí de *todo* el proceso y "tradición" bíblica (Viejo y Nuevo Testamento) lo que von Rad escribió sobre la "sabiduría" cuya búsqueda más específica caracteriza especialmente el último período del Antiguo Testamento: "Se podría casi decir que el conocimiento del bien no se adquiere sino en la vida común, de hombre a hombre, de situación en situación; con todo, no se recomienza de cero cada vez, porque siempre existe la base de un saber antiguo, de una experiencia muy rica" (G. von Rad, *Israel et la Sagesse*, Ginebra, 1970, pág. 98). Y explica en estos términos cómo se construye esa "base" de sabiduría colectiva: "Nadie viviría un solo día si no pudiera hacerse dirigir por un vasto conocimiento empírico. Ese saber sacado de la experiencia le enseña a comprender lo que ocurre a su alrededor, a prever las reacciones de su prójimo, a emplear sus fuerzas en el momento oportuno, a distinguir el acontecimiento excepcional del acostumbrado y muchas cosas más. El hombre no es muy consciente de ser, así, piloteado, como tampoco de no haber elaborado él mismo sino una parte pequeña de ese saber experimental. Ese saber se le impone, esta impregnado de él desde su edad más tierna, y apenas sí, por su parte, lo modifica en algo. Ese saber experimental... no adquiere su importancia y su carácter de obligación sino cuando puede representar el bien común de todo un pueblo o de una gran parte de la población" (*Ibid.*, págs. 9-10).

¹¹ Eso es lo que se llamó, y debe continuar llamándose hoy, "tradición". No el hecho discutible e incontrolable de que Jesús haya "revelado" personalmente a algunos de sus apóstoles o discípulos cosas que no fueron consignadas en el Nuevo Testamento y que habrían, de este modo, quedado como perdidas hasta que reaparecen años o siglos más tarde. Es así como se entiende la existencia de una "segunda" fuente de la revelación bíblica. Aunque el Vaticano II no quiso zanjar la cuestión entre una o dos "fuentes" de la "revelación", todo en la *Dei verbum* y en la mejor teología post-vaticana apunta a, o entiende por, "tradición" no una fuente separada —otra— sino el hecho de que el proceso de transmisión no consiste en un libro o en una fórmula, sino en un saber que se transmite en la experiencia (institucional, sin duda) de una comunidad viva: la Iglesia.

⁸ *Patrologia latina*, 34, 33. Citado por H. de Lubac. *Catolicismo*, Barcelona, 1963, pág. 52.

⁹ De hecho, en los primeros siglos de la Iglesia se asimilaban a la "palabra (inspirada) de Dios", digna de ser creída "hasta el último ápice" —aun cuando no estuviera "depositada" en la Biblia—, los escritos de los santos Padre y las declaraciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos (cf. D. 164-165 y 270). El que así Jesús no nos detenga, sino *pase*, como escribía Agustín, es el fundamento último de ese gran principio teológico que hizo suyo el Vaticano II a propósito del ecumenismo, pero que va mucho más lejos aún: a partir del evangelio existe "un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11). Ello equivale a declarar que esa verdad final es la meta de una pedagogía, no el resultado de una información.

creadoras del hombre¹². Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumplen una función de interpretación y trasmisión sin la cual no podríamos hoy reconocer dónde y cómo suena la "palabra de Dios". Sin Israel o sin Iglesia no hay, en el mundo que conocemos y dentro de la tradición cristiana, revelación de Dios.

Así, este segundo paso que hemos dado desde la "revelación" a la "fe", nos muestra que el hecho mismo de revelar Dios algo con sentido supone no sólo un individuo en búsqueda, sino una comunidad, un pueblo comprometido en ese intento de aprender a aprender, buscando así la verdad. Sólo entonces Dios comunica algo. La fe no es la mera consecuencia de una aceptación pasiva e individual, en la fe, de una palabra que Dios nos habría dirigido. La comunidad de fe no sigue de esa manera el hecho, terminado, de una revelación efectuada por Dios. Forma parte integrante de ella.

Pero hemos de dar un paso más y descubrir hasta que punto y cómo, de un modo inesperado, llega a formar parte de ella de una manera creadora.

3. Signos de los tiempos

De todo lo dicho anteriormente, queda efectivamente aún una cuestión importante por resolver: ¿cómo hizo el hombre para distinguir la palabra "de Dios" de otras palabras "meramente humanas", dado que el lenguaje usado es el mismo y las opciones que plantea figuran en un abanico de posibilidades más o menos equivalentes. También se vio que ni siquiera se requería, para tal revelación, el que se tratara de la divinidad o se la mencionara. No hay que olvidar que, en el mismo Israel (para no hablar de otras religiones), dos profetas, por ejemplo Jeremías y Jananías, pueden apelar al mismo Dios para justificar dos orientaciones opuestas de la misma "pedagogía divina" (cf. Jer. 28). ¿Qué es lo que permite introducir en la colección de "palabras de Dios" las profecías de Jeremías y no las de Jananías (teniendo, además, en cuenta, que ninguno de los dos mensajes proféticos fue verificado por los acontecimientos)? La misma Biblia se encarga de hacernos saber que durante siglos existieron en Israel opiniones contradictorias, pero autorizadas (y seguidas por diferentes autores) acerca de si la institución de la monarquía fue voluntad de Dios o un pecado de rechazo de Yahvé como rey por parte de Israel (cf. 1 Sam. 8-10).

Y, lo que es más, esta situación no cambia radicalmente en el Nuevo Testamento. No es tan fácil percibirlo porque todas las obras que contiene se han redactado en un período que no sobrepasa seguramente el medio siglo, siendo así que la redacción del Antiguo se extiende por un milenio. Pero ya en ese reducido espacio de tiempo se nos informa de serias divergencias no resueltas entre Pablo y el autor de la carta de Santiago (cf. Rom. 3, 21-30 y Sant. 2, 14-26) y entre Pablo y Santiago "el hermano del Señor" (o, por lo

menos, sus seguidores: Gál. 2, 12). En algún caso, la cuestión parece haberse resuelto por la vía fácil de incluir sólo una de esas opiniones en el Nuevo Testamento. En otros, queda a cargo de la comunidad cristiana del futuro la tarea de resolver la cuestión.

Aunque constituya un dato importante en el mismo sentido, no trataremos aquí las opciones que la Iglesia deberá hacer sobre la "interpretación" que es la Biblia. Nos interesa referirnos aquí únicamente a ese misterio que constituye la existencia misma de la Biblia: ¿cómo se reconoce la "palabra de Dios" y se la separa de lo que parece serlo pero no lo es?

La respuesta es fácil y casi tautológica en el plano de la teología teórica:

Quando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia. Esta fe... es una virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas... sino por la autoridad del mismo Dios que revela (D. 1789).

Toda la dificultad para el hombre común reside en distinguir ese "cuando Dios revela" de ocasiones muy semejantes que podrían ser también tomadas como revelaciones de él. Es cierto que el hombre común identifica ese "cuando" privilegiado y merecedor de fe con la redacción de esa Biblia que hoy tiene en las manos. Pero luego se le ocurrirá, sin duda, preguntar: ¿cómo ha hecho la Iglesia para realizar esa colección que separa lo que Dios ha revelado de lo que Dios no ha revelado? También aquí la solución teológica es fácil. Y la da igualmente el Vaticano I:

La Iglesia los tiene [los libros de la Biblia] por sagrados y canónicos, no porque, compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error; sino porque, escritos por *inspiración* del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor (D. 1788).

Es, como decíamos, casi una redundancia esa respuesta. Porque es evidente que si se pretende que Dios ha usado para comunicarnos algo del lenguaje humano y si tales escritos tienen asimismo un autor humano, ese autor debe ser "inspirado" por Dios para que lo que escriba sea considerado como "revelación divina". Pero hablamos de redundancia porque *históricamente hablando* el problema del criterio continúa sin resolver. Sólo que ahora, en lugar de pretender saber cuándo Dios revela (para que podamos tener fe en lo revelado), hemos de preguntar cómo se sabe cuándo Dios "inspira" el escrito de un autor.

A esta cuestión perfectamente lógica, pero extrañamente ausente de las preocupaciones de la teología más corriente, es particularmente sensible la teología de la liberación, pues el reconocer hoy lo que sería, para "nuestra" realidad, la "palabra que Dios diría" es una tarea que hay que recomprender una y mil veces dentro de las comunidades que forman la base de la Iglesia y que se interrogan por el contenido enriquecedor y liberador de su fe. Si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su "palabra" se vuelve un criterio eclesial decisivo.

¹² Esta fe, aunque esté en continuidad con la que hemos llamado "fe antropológica", tiene características propias que la hacen "religiosa". En efecto, es la adhesión a una comunidad que posee una "verdad" sobre Dios y sobre lo que ese Dios significa para la humanidad toda.

En realidad, tenemos dos respuestas a esta cuestión. Una es la (paradigmática) y cerrada negativa de Jesús a ayudar a sus oyentes a identificar la presencia de Dios, en sus obras y mensaje, por medio de "señales del cielo". La otra está constituida por los datos que brinda la historia sobre la formación del canon (o lista de los considerados inspirados por Dios) tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Esta historia, aunque no conocida en su totalidad, nos brinda elementos de juicio suficientes.

La negativa de Jesús a brindar señales del cielo que sirvan para criterio de si sus oyentes están o no ante una presencia y revelación de Dios, tiene, según Lucas, un contexto muy preciso. Jesús ha devuelto el habla a un mudo. Los allí presentes se preguntan entonces si están ante un hecho que suponga el poder y, por ende, la presencia de Dios, o si podría existir otra explicación. Por ejemplo, el mismo poder de Satanás (quien habría quitado el habla al mudo) transmitido a Jesús. Según Marcos, la negativa de Jesús es absoluta: no se dará a esta generación ninguna señal del cielo. Pero hay algo más. En cuanto a la posibilidad de que Jesús quite del hombre lo que en él introdujo Satanás, en virtud del poder de éste, Marcos ya señala el argumento que repiten los tres Sinópticos: la pregunta, aun hipotética, no tiene sentido. Porque, sea Dios o sea Satanás el que humaniza a un hombre, ello es ya un signo de que "ha llegado el fin del reino de Satanás" (Mc. 3, 26). Luego, comienza el de Dios, que es la consecuencia que saca explícitamente Lucas (11, 20).

Dios se comunica con el hombre mediante actos o ideas. Pues bien, en ambos casos, solo entenderá la comunicación quien esté a tono con las prioridades del corazón de ese Dios. Y para ese tal, la señal histórica de la liberación de un hombre es señal de la presencia y revelación de Dios. De la misma manera que no comprende lo que Dios quiere del sábado quien lee un libro, por divino que sea o por más truenos y relámpagos que hayan acompañado su edición. Dios se da a conocer como "revelando algo al hombre" cuando encuentra en éste una sensibilidad histórica convergente con sus propias intenciones.

Por eso en Mateo y Lucas (dependientes de Q), Jesús da dos ejemplos de personas que, sin conocer la "revelación bíblica", han comprendido lo que Dios quería comunicarles y percibido su presencia reveladora en la historia: los habitantes de Nínive y la Reina del Sur (cf. Mt. 12, 38-42). Según Lucas, estos paganos "han juzgado por sí mismos lo que es justo" (Lc. 12, 57), es decir, han reconocido una señal que está en la historia o, como dice Mateo, una "señal de los tiempos" (Mt. 16, 3).

En otras palabras, la selección de lo que es presencia o "revelación" de Dios en la historia de Israel primero, y en los actos y dichos de Jesús después, no la ha hecho Dios ni la ha marcado desde el cielo. Ha dado a los hombres la responsabilidad de señalarla, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios que son también las del Reino. Sólo desde ese compromiso, fruto de la sensibilidad, se definió "cuándo" había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia. Por eso hoy es también verdad que, en la tarea de interpretar dónde estamos en presencia de Dios, los documentos de Medellín definen la tarea de una teología liberadora:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da. el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (Introducción, 6).

Estas "señales" son ya suficientemente claras y experimentales para que "creamos" que "todo crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Doc. Educación, 9).

Decíamos que, amén del paradigma evangélico acerca de la importancia fundadora de las "señales de los tiempos", teníamos datos históricos suficientes como para construir lo que podríamos llamar un paradigma del "hecho teológico" de la formación del canon. Con esos datos en la mente, vamos a construir un ejemplo de cómo funciona dicho paradigma: el caso de Moisés en el Exodo. Digamos, para simplificar, que no nos interesa, en el establecimiento de este paradigma, saber quién escribió tal relato. Es atribuido legendariamente a Moisés mismo, pero creemos que su redacción pertenece a uno o varios cronistas que escribieron en tiempos de David o de Salomón. Como decimos, el hecho es que el relato fue escrito. Tampoco, para los fines de este estudio, interesa saber cuál era el estatuto "historiográfico" de este relato en el momento en que fue redactado. Si se lo tomaba como una historia real o como un suceso mítico. En uno u otro caso y eso sí interesa, pasó a formar parte de la "fe" yahvista.

Pues bien, uno de los teólogos que, a nuestro conocimiento, ha tomado más en serio la *teología* implícita en la construcción de un canon o lista de los escritos que contienen la "revelación divina" es A. Torres Queiruga (en su obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*)¹³. Este autor resume así cómo Dios y los hombres interactúan en la creación de la palabra de Dios sobre el Exodo. O, si se prefiere, como la "revelación divina" se reconoce *en* en la liberación del pueblo judío de la opresión en Egipto:

Desde su vivencia religiosa, Moisés *descubrió* la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión. La "experiencia de contraste" entre la situación fáctica de su pueblo y lo que él sentía como voluntad salvadora de Dios, que quiere la liberación del hombre, le hizo intuir que el Señor estaba allí presente y que los apoyaba. En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles a *descubrir* también ellos esa presencia, suscitó

¹³ El problema, rigurosamente dogmático, que plantea la formación del canon (o lista) de los libros que contienen la "revelación" (Biblia), está conspicuamente ausente de obras tan perspicaces y profundas como el *Curso fundamental sobre la fe* de Karl Rahner (Barcelona, 1979). Una de las obras teológicas últimas que han tratado de subsanar esta carencia y han ido más al centro de esta materia es, a nuestro conocimiento, la de A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987. Nótese, en esta obra, la semejanza entre la aplicación que el autor de esta obra hace a la Biblia de la "mayéutica" socrática, y lo que aquí se ha llamado "aprendizaje en segundo grado" o proceso de "aprender a aprender". Ambos métodos suponen que la verdad, aún la de los misterios de Dios, no se recibe desde un "afuera" como si fuese una mera "información".

historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo ¹⁴.

Partamos de este texto y hagamos una serie de observaciones sobre lo que dice explícita y, sobre todo, implícitamente. Y el lector debe notar que lo usamos para nuestro propio intento, no para determinar el pensamiento de su autor.

Primera. Se habla en el texto de un personaje que tiene lo que el texto llama “una experiencia de contraste”. No importa en este momento cuál es su nombre. El relato bíblico lo llama Moisés y lo presenta como el protagonista de la narración del Exodo. Pero es evidente que, cualquiera que sea el valor histórico de su relato, el autor *del relato* debe, él sí históricamente, haber tenido esa experiencia, pues juzgó relevante contarla y resaltarla como básica para la fe de Israel en su Dios. Es él el que “descubre” en los hechos del pasado que otros le transmiten, una presencia reveladora de Dios y separa esos hechos del resto. Pues bien, lo primero que sobre él se constata es que esa “experiencia de contraste”, como aquí se la designa, *presupone* una “fe” (antropológica) ya existente. Es decir, una determinada estructura de valores que lo sensibiliza ante esa situación de opresión y le hace pensar que Dios no puede quererla. Cuando otros pensaban que esa era la situación normal o el mal menor (cf. Ex. 4, 1-9; 6, 12; Núm. 11, 5, etc.). Ahí está la fuente de su interés que hace de un mero suceso o situación una “señal” de algo por hacer. Y lo que convierte su acción o narración en un “entusiasmo” transformador que luego se contagiará a otros.

Segunda. ¿Por qué decimos que esa “fe” de “Moisés” (sea éste mismo, el Yahvista o el autor del Deuteronomio) era “antropológica”, es decir, algo que parece oponerse a la fe “religiosa” en Yahvé? Queremos decir con eso que ese Moisés no tiene aún Biblia alguna. No podía recurrir, como es nuestra rutina, a “la palabra de Dios” para saber qué valores procurar y en qué orden. Ni, por ende, algo que le permitiera distinguir, entre las múltiples posibles voces de la realidad histórica, una “señal” inequívoca que le posibilitara “descubrir” con garantías la presencia reveladora de Dios. Tuvo, para ello, que hacer lo que hicieron, según el evangelio, los ninivitas o la reina del Sur que adoraban a dioses que no eran Yahvé. Es verdad que, en el relato, narrado cuando ya Moisés había sido aceptado como testigo de Yahvé, se narra que éste le dio a Moisés “señales del cielo”, es decir, signos mágicos de que su misión, su deber, procedían de Dios mismo. Pero, en primer lugar, otros hombres, en el relato, pretenden, con semejantes argumentos mágicos, que no era éste el querer de Dios (cf. Ex. 11, 22, etc.). Más aún, otros libros de la que es hoy la Biblia, han sido reconocidos como “palabra de Dios” sin que medie ninguna aparición divina a su autor y sin que éste nombre una sola vez a Dios (como es el caso del Cantar de los Cantares) en una obra que podía haber sido

¹⁴ *Ibid.*, pág. 63. No queremos hacer al autor responsable de las conclusiones y extensiones que le damos al pasaje citado. Nos permitimos, sí, amistosamente, *usar* ese pasaje de su obra para nuestro propósito. Entendemos, no obstante, que ese pasaje no es algo escrito a vuelapluma, sino conclusión de un largo discurso. El autor repite un semejante resumen, con iguales o semejantes términos, en otros lugares de su obra (cf. *Ibid.*, págs. 122, 125-126).

escrita por un ateo, por ejemplo. Aquí “Moisés” es, por definición, so pena de recurrir a una cadena infinita, el hombre sin Biblia, sin “palabra de Dios” depositada. Debe apostar a lo que Dios “debe” querer. Y quienes lo sigan, deberán creer de la misma manera ¹⁵.

Tercera. Nuestro texto habla de una “experiencia de contraste”. O sea de lo que le parece algo que “señala” lo que Dios no quiere. Y que señala, por ende, la voluntad divina de “liberar” de ello a los hombres o, en este caso, a los israelitas. Hay, sin embargo, otras señales de los tiempos que apelan a la misma fe (a la misma estructura de valor o de ser) desde otros experiencias que no son el contraste. Por ejemplo, la de la celebración del valor alcanzado (como en muchos de los salmos), la de la alianza en la búsqueda de unos mismos valores (como en la predicación de varios profetas), o la de la promesa de una futura o cercana realización (como en las bienaventuranzas). Lo que es común a todas estas experiencias es la presencia, en la historia, de sucesos o cualidades que ponen en juego el sentido mismo de la existencia. El notarlas como señales —lo que ocurre con Moisés, según el texto— y el no dejar que pasen como irrelevantes dependerá de la fuerza con que esa fe, previa a la revelación (que esos momentos cumbres vehicularían), se vuelva sensible a las vicisitudes de esos valores, y no a otros en nuestra tierra humana.

Cuarta. Mas ahora hemos de pasar de los hechos del Exodo a sus lectores. Y, una vez más, no nos importa la diferencia que separa a quienes estuvieron con Moisés en su gesta de los que leen apasionadamente esa misma gesta siglos después. Porque, en unos y otros, ese acompañamiento supone el “contagio de un entusiasmo” y compromiso. A consecuencia de lo que precede, los israelitas contemporáneos de Moisés tienen a éste por “inspirado por Dios”. Exactamente como los que leen con reverencia y como dirigido a sus vidas el libro del Exodo tienen por “inspirado” al escritor a quien también, por facilidad, llamamos aquí “Moisés”, pero que era el Yahvista, el Elohista, Deuteronomista, etc.). Los contemporáneos de Moisés optaron entre seguir a éste o a los líderes que les proponían como voluntad de Dios otras alternativas. Los lectores posteriores optan entre *libros*, entre relatos divergentes, posibles o reales de esos sucesos. Hubo obras donde esos mismos sucesos o no están narrados o están narrados bajo una luz diferente, o, finalmente, no son considerados como “señales” de la presencia activa de Dios. Y todo eso sucedió también antes de que existiera una Biblia. Es, por el contrario, la Biblia la que va surgiendo

¹⁵ Esto que aquí se dice de Moisés es, como ya se ha indicado, paradigmático. Jesús, ¿no se halla acaso en una situación similar? Se dirá que Jesús sí tenía la Biblia para apoyar en la “palabra de Dios” sus pretensiones. Y que no se privó nunca de utilizarla. Pero ¿será ello así, en rigor de verdad? Hans Küng escribe con razón (aunque no saque la misma consecuencia que nosotros): “Toda la predicación y el comportamiento de Jesús no son otra cosa que una interpretación de Dios... Todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por “Dios” (*Ser cristiano*, Madrid, 1977, pág. 402). No podía, así, Jesús apoyarse en la Biblia sola, sin apuntar a una actitud que causara una diferente hermenéutica de esa Biblia. De ahí vienen sus alusiones a los signos de los tiempos y a ese riesgoso criterio previo: “¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?” (Lc. 12, 57). Y eso, ante Dios y ante su “palabra” presente en la Biblia.

de esa elección entre libros (guiada por los mismos testigos y criterios que los acontecimientos allí narrados).

Quinta. El texto que comentamos nos dice que, por contagio del entusiasmo suscitado por el descubrimiento de señales de una presencia divina liberadora, Moisés —y, por ende, el autor (o autores) que narra su gesta— “suscitó historia”. Ello quiere decir que dio origen a un proceso histórico. Y lo hizo creando una comunidad, un pueblo, cuya identidad fundamental estaba asentada en la tradición (= trasmisión) que optó por los mismos valores y por las mismas señales históricas. Y decimos que se crea así un “proceso” porque ese descubrimiento de la presencia de Dios no es estático. Por ejemplo, es diferente en el Exodo (con fondo Yahvista y/o Elohista) y en el Deuteronomio. Hay varios “Moisés”. Pero en una línea de crecimiento, frente a distintos desafíos históricos. Moisés no enseña una cosa hecha de una vez para siempre, sino cómo aprender a aprender. Cómo “descubrir” más señales en la historia de la misma presencia reveladora y liberadora de Dios.

Sexta. El texto tiene la enorme audacia de decir que ese Moisés —pluriforme y progresivo— que suscita historia, “creó el yahvismo”. Pero ¿acaso no fue la “revelación divina”, inspiradora de Moisés, la que lo creó? Por cierto que sí. Pero los datos que poseemos sobre cómo se recopiló lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento en Israel, es decir, el depósito escrito de la revelación, nos hablan de la decisiva participación que tuvo en esa creación histórica, a partir del exilio, el mismo pueblo de Israel. La reducción del culto divino al único templo de Jerusalén bajo Josías, su imposibilidad durante el cautiverio y sus limitaciones posteriores, junto con la creciente diáspora, hicieron que la institución doblemente “laical” de la *sinagoga*, centrada en la “lectura” (e interpretación), desplazara cada vez más al culto. Y se volviera así, “más que ningún otro factor, responsable de la supervivencia del judaísmo (yahvismo) como religión y de los judíos como un pueblo diferente”¹⁶. Dios habla, es cierto, en un lenguaje humano, pero su palabra reveladora sólo comienza a ser tal cuando es reconocida, entre muchas otras, en la experiencia de la liberación fundadora (en “Moisés”) y en su continuidad que sostiene a Israel.

Séptima. No hay por qué suponer, finalmente, que lo que con cabal fundamento histórico se dice aquí de la creación del “yahvismo” no valdría también para la del “cristianismo”. Y no estamos hablando de algo paralelo, que imita lo que pasó anteriormente. Es, desde un punto de vista histórico, la continuación del proceso de aquel “Moisés” cuyo descubrimiento fundó un pueblo, una tradición, un aprendizaje en segundo grado. Porque la sintonía inicial requerida para que una palabra entre mil sea reconocida como señal de que Dios habla, es criticada luego por esa misma palabra frente a nuevos desafíos. La hermenéutica es circular o, como algunos prefieren, semeja

una espiral. Jesús y Pablo hacen una nueva experiencia liberadora: la de dejar la servidumbre de una situación de privilegio y tratar de estar al acecho de las señales de los tiempos que vienen de donde el hombre sufre, es pobre, oprimido, limitado en sus posibilidades humanas. De ahí que, como lo ve Pablo, se insertan nuevas ramas en el viejo árbol. El antiguo pueblo aprende o, mejor, continúa aprendiendo a aprender. No deja de buscar la verdad, porque la verdad sólo es tal cuando se convierte en humanización real.

Así, aunque en forma por demás breve y que merecería un mayor desarrollo, hemos mostrado o intentado mostrar que la relación de esos tres términos —revelación, fe y signos de los tiempos— puede, como la cristología, leerse en dos direcciones. y que debe hacerse así para captar su riqueza.

No es erróneo el orden “teológico” que deduce del dogma de la revelación la consecuencia lógica de que, si Dios usa hombres y lenguaje humanos para ella, los autores que han consignado, por inspiración divina, esa “palabra” son testigos dignos de “fe”, y por cierto de “fe” en el sentido más estricto y teológico de la palabra. Es en ese sentido en el que santo Tomás afirma que

...en la fe, la razón formal es la verdad primera, es decir, que nos adherimos a las verdades de la fe *sólo porque han sido reveladas por Dios* y en la medida en que han sido reveladas por Dios¹⁷.

Y puede deducirse, asimismo, que esa verdad primera debe ejercer su función de interpretación y discernimiento de todas las aspiraciones humanas que, como la de la liberación siguen en la historia como signos de los tiempos¹⁸.

No obstante, como sucede también con las cristologías desde arriba, de Dios al hombre, existe el peligro de que olviden el orden en que, en el proceso de la historia cognoscitiva y práxica del hombre, la verdad se va abriendo camino desde lo más imperfecto a lo más perfecto. Y, siguiendo ese camino, que el evangelio recuerda y que la historia de la redacción y del canon de la Biblia muestran, el orden opuesto tiene también su verdad y su gran sentido liberador. Los signos de los tiempos, leídos con un corazón abierto y sensible, son los que impiden que la “letra” aneja a toda revelación que se haga en lenguaje humano pueda volverse mortífera (2 Cor. 3, 6) —aun la del evangelio— y hacernos errar en lugar de llevarnos al encuentro del corazón de Dios. Esos signos muestran un camino que, al ser compartido, forma pueblo e historia. Son como indicaciones de que la historia tiene un sentido y que es razonable apostar por él. Y de la riqueza compartida comunitariamente de esa experiencia liberadora, brota una fe razonable, no un fideísmo o un instrumento mágico. Cuando esa fe que se vuelve tradición nos va conduciendo a la verdad que humaniza a nuestros hermanos y nos compromete definitivamente, sabemos que en ella está Dios presente y guiándonos. Revelándonos la verdad del hombre que debe ser.

¹⁶ J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Nueva York, 1965, pág. 855, art. “Synagogue”. Decimos que la sinagoga era *doblemente* laical, en el sentido de que no sólo era una institución a la que el pueblo (*laos*) concurría para sentirse y mantenerse pueblo con identidad propia (entre quienes lo rodeaban, regían y oprimían), sino porque estaba dirigida por laicos (no ordenados, o sea por los ancianos). Y los ordenados, sacerdotes o escribas, cuando visitaban la sinagoga, no eran distinguidos de los demás, aunque fueran tratados con especial cortesía (cf. *Ibid.*).

¹⁷ Citado por A. Liege, en la obra colectiva *Initiation théologique*, tomo III. París, 1952, pág. 518.

¹⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”*, I, 1-2; II, 1-4.

La Teología de la Liberación como pensamiento latinoamericano*

Helio Gallardo

Las observaciones que realizaré sobre la Teología latinoamericana de la Liberación no intentan constituir un discurso global ni ofrecer argumentos completos. Son exactamente indicaciones para discutir y avanzar. Me interesa esta teología más como discurso social que en su especificidad técnica. Sin embargo, no haré aquí demasiadas precisiones acerca de las interlocuciones histórico-sociales de esta nueva manera de hacer teología. Todavía resulta prudente advertir que, en mi opinión, tendencias como las que condensa y expresa la Teología latinoamericana de la Liberación son propias de minorías. Ello no sólo torna pausado su despliegue sino que puede lesionar su capacidad acumulativa y, desde luego, debilita las condiciones para su necesaria autocrítica. Que no se estime, pues, que este expositor ve en la Teología de la Liberación, dentro de su novedad e importancia, la respuesta para todos los problemas que aquejan a las sociedades y pueblos latinoamericanos.

1. Una Teología latinoamericana de la Liberación

El curso que inauguramos esta noche, trata sobre Teología *latinoamericana* de la Liberación. Hemos puesto el énfasis en "latinoamericana". Esto indica que existen, o al menos se pretende que existan, otras teologías de la liberación:

a) desde luego, encontramos una *Teología Vaticana de la Liberación*, una teología católica institucional y jerárquica, centrada sobre el carácter de la naturaleza humana y

* El texto amplía la exposición inaugural del Curso de Extensión, *La Teología latinoamericana de la Liberación en la coyuntura actual*, ofrecido por el DEI entre abril y junio de 1994.

el misterio de la iniquidad (maldad, pecado). Aunque no es forzoso, suele realizarse una lectura 'espiritualizada' de esta teología. Por ejemplo, si se enfatiza la descripción del ser humano como alguien que "quiere más que lo que puede"¹ y se asocia con esta descripción la imagen de que lo que se opone a su liberación (voluntad de ser libre) no siempre viene de fuera, sino que de los límites de su ser, entonces es posible seguir que las situaciones de liberación son básicamente esfuerzos personales y sociales por asumir con humildad los límites del ser humano y su subordinación a valores metafísicamente enunciados, como Verdad y Justicia:

La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien en el cual solamente reside la Felicidad (...). Por consiguiente, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero y esto (...) guía su voluntad².

¹ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, capítulo II, No. 25.

² *Ibid.*, No. 26. La teología vaticana determina la liberación primera y fundamentalmente como una restitución con sentido soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el ser humano descubre el sentido efectivo de su liberación y se autoeduca. Es la dimensión ética de la liberación (*Ibid.*, No. 23). Aunque estos contenidos y sentido del proceso liberador no son para nada ajenos a la Teología latinoamericana de la Liberación (Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez: "Cristo salvador libera al ser humano del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir vivir en comunidad con él, fundamento de toda fraternidad humana" (*Teología de la liberación*, pág. 114)), la Teología vaticana suele presentarse como denuncia de las desviaciones mesiánico-terrenales, historicistas, immanentistas (incluso ateas) y anti-Iglesia que atribuye a la primera. De aquí se ha derivado la oposición, profundamente desinformada y estereotipada, entre una teología "de izquierda", progresista, y una "de derecha", conservadora. Este estereotipo no da cuenta de las diferencias efectivas entre la Teología latinoamericana de la Liberación y la Teología vaticana. Un análisis de su enfrentamiento ideológico y político fue hecho, para la segunda mitad de la década del ochenta, por A. M. Ezcurra en *El Vaticano y la Teología de la Liberación*.

Es útil recordar aquí la diferencia entre “espíritu” y “espiritualizado”. Diciéndolo sumariamente: “espiritualizado” se asocia con *desistorizado*. “Espíritu”, en cambio, es lo que anima, lo que produce y amplía la vida en la historia. Ahora, una teología espiritualizada, abstraída, puede hablar de la historia, pero únicamente después de haberse desencarnado como discurso ético o metafísico. La Teología latinoamericana de la Liberación, en cambio, es teología histórica, socio-históricamente encarnada. De hecho, intenta discernir en las situaciones efectivas de opresión la presencia del Espíritu que potencia la resistencia, la transformación y la gestación de vida para todos como signos que anticipan o anuncian la Vida Eterna;

b) existe, asimismo, una *Teología Empresarial de la Liberación*, desarrollada en Estados Unidos y que reclama que la libre empresa capitalista es la gestora de las condiciones materiales para una liberación espiritual efectiva. Abrazar el capitalismo sería la voluntad de Dios³. Un autor se ha destacado en esta apología que incluye sobre todo la descalificación de la Teología latinoamericana de la Liberación: Michael Novak. Escribe:

Lo más contrastante entre las teologías de la liberación norteamericana y latinoamericana (...) estriba en el juicio que cada una de ellas tiene sobre activismo económico, comercio, invención, descubrimiento, arte empresarial, inversión y, en una palabra, capitalismo. Desde hace siglos, el humanismo latinoamericano ha sido hostil al comercio y al dinamismo económico por considerarlo sumamente vulgar, bajo, de poca estima y bastante teñido de maldad. El humanismo latinoamericano prefiere la modalidad del espíritu aristocrático por un lado, y la simplicidad del campesino rural, por el otro. Su básica visión vivificadora es feudal, mientras que la de Norteamérica es posfeudal⁴.

Luego, la Teología latinoamericana de la Liberación es elementalmente el producto de una cultura ‘atrasada’. Lo malo es que los teólogos de la liberación no saben que pertenecen a una cultura atrasada y proponen, según Novak, prácticas erróneas respecto de la sociedad y en particular acerca de las relaciones entre cristianismo, socialismo y marxismo:

La teología de la liberación aduce que América Latina es capitalista y necesita una revolución socialista. Cierzo que América Latina necesita una revolución; pero por ser su actual sistema mercantilista y casi feudal, no capitalista, tal revolución debe ser tanto liberal como católica⁵.

³ Sus centros más prominentes son el *American Enterprise Institute* y el *Instituto de Religión y Democracia*, dirigidos por M. Novak y P. Berger, respectivamente. Estos institutos pueden entenderse como reactivos en relación con la Teología latinoamericana de la Liberación, o sea que se proponen una defensa de la articulación fe-capitalismo (Dios lucha al lado del capital), articulación puesta radicalmente en cuestión por la Teología latinoamericana de la Liberación.

⁴ M. Novak: *¿En verdad liberará?*, pág. 18.

⁵ *Ibid.*, pág. 20. No tiene mucho sentido analizar aquí los puntos de vista de Novak acerca de la Teología latinoamericana de la Liberación. Sus opiniones descansan en una enciclopédica ignorancia tanto acerca de esta teología como de la realidad de las sociedades latinoamericanas. Combina

En cuanto al marxismo, que Novak reduce al marxismo-leninismo, no todos los teólogos de la liberación son marxistas, pero en su anticapitalismo resultan “tonios útiles” o “compañeros de camino” del socialismo y del marxismo:

...en América Latina, los socialistas y los marxistas deben usar el cristianismo para llegar al poder, y algunos cristianos se hallan totalmente dispuestos a cumplirlo⁶.

A este atribuido y equivocado ‘socialismo’ de los teólogos latinoamericanos de la liberación, Novak opone la verdad teológica de la sociedad liberal:

Los mejores años de la sociedad liberal aún están por llegar (...) El corazón del judaísmo y del cristianismo — sus convicciones sobre la libertad y responsabilidad — es liberal. // Nada eleva tanto a los pobres, como la liberación de sus propias actividades económicas creativas⁷.

En definitiva, optar por el capitalismo es optar por Dios;

c) existe, todavía, una *Teología Transnacional-Financiera de la Liberación*, orientada hacia la búsqueda de la mayor eficacia para la práctica de la solidaridad evangélica. Encuentra esta eficacia en el mercado, en poner precio a todo⁸. Pero, advierte, *el mercado no es el Reino*, de modo que la pobreza seguirá existiendo y los valores del Reino serán posibles sólo en un más allá del mercado. En el más acá, en cambio, incluso la práctica de los valores del Reino debe quedar sobredeterminada por la lógica de la eficacia mercantil, tanto nacional como internacionalmente. Sentencia M. Camdessus, explicando su percepción de la fraternidad:

...es una fraternidad, por fin, que en el universo de la economía, debe vivirse en el mercado: ¡el mercado, lugar de intercambio, en donde ella anuncia, en donde ella llama a compartir! Como lo dice muy bien mi amigo Michel Bouvier ‘el mercado se impone como el cómo del intercambio, el Reino se propone como el por qué del compartir’.

con frecuencia esta ignorancia con la mala fe. Contra G. Gutiérrez, por ejemplo, emplea una descalificación racista: “Gustavo Gutiérrez es de baja estatura y piel aceitunada; cuando estudió en Europa, debió ver en los ojos de otros que él procedía ‘del otro lado’, de una familia pobre en el lejano Perú” (*ibid.*, pág. 197).

⁶ *Ibid.*, pág. 44.

⁷ *Ibid.*, págs. 290-291. Novak se caracteriza a sí mismo como neoconservador, por su temor al exceso de concentración de poder en el Estado (*op. cit.*, pág. 240). Desde luego, para él un neoconservador es alguien progresista, de izquierda, interesado en la ‘libertad natural’ para todo ser humano, libertad siempre puesta bajo juicio por el Creador. Este Dios se expresa en la historia como conciencia liberal, democracia liberal y mercado liberal nunca perfectos por causa del pecado (misterio de iniquidad): “*Comparado con cualquier otro orden económico*, un orden liberal alcanzará una más elevada práctica de valores humanistas judíos y cristianos” (*ibid.*, pág. 286, énfasis en el original).

⁸ M. Camdessus, el intérprete más destacado de esta tendencia, señala: “Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor” (*Mercado-Reino: la doble pertenencia*, pág. 5). Y el mercado es el reinado de los valores de cambio: “...¿qué es la esencia del mercado? Es —tan libremente como sea posible— la puesta de precios. // (...) Esta puesta de precios es de aplicación universal. El poeta lo vio bien: ‘todo se vende y todo se compra... gloria, amor y carne y sangre’” (*ibid.*, pág. 6).

Esta última versión de la teología de la liberación posee diferencias con las indicadas anteriormente:

a) es un discurso post-Guerra Fría y por lo tanto ya no necesita demostrar la eficacia del mercado —éste ha triunfado— ni orientarse dogmáticamente contra el comunismo⁹;

b) no se trata de un discurso reactivo, sino asertivo y triunfante que expropia e invierte el sentido de los campos temáticos y conceptos propios del discurso original de la Teología latinoamericana de la Liberación. Señala Camdessus: El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, “esa idolatría” como dice San Pablo (*Efesios*, 5, 5), y para que se alargue finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que “habrá siempre pobres entre nosotros”. Lo que quiere decir entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo— que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que “*El hará todas las cosas nuevas*”¹⁰;

c) triunfante el mercado, la utopía (El Reino) puede volver a desplazarse al más allá trascendente en el que tradicionalmente la ubicó el conservadurismo católico. Es desde esta utopía desplazada y espiritualizada que se observa y se fraterniza (opción por...) con el pobre.

Bueno, cuando decimos *Teología latinoamericana de la Liberación* no nos referimos a estas teologías, cualesquiera sean sus méritos, sino a un conjunto de prácticas y reflexiones de comunidades creyentes gestadas durante la década del sesenta en América Latina y prolongadas hasta hoy y que, en su diversidad, tienen en común el sentirse interpeladas en su fe por la ausencia de Dios presente en la existencia del latinoamericano y del ser humano empobrecido¹¹. Desde luego, en los niveles del análisis conceptual e histórico, la expresión ‘Teología latinoamericana de la Liberación’ es un nombre cómodo para designar una tendencia original del pensamiento y de la práctica de los creyentes en el subcontinente, nombre que no persigue aquí anular ni homogeneizar sus diferencias teórico-prácticas propias del abanico de sus autores y de los diversos momentos y frentes de su despliegue¹². Podremos retornar sobre estos aspectos más adelante.

⁹ Sus enemigos son más bien el populismo y el espíritu utópico.

¹⁰ Camdessus, *op. cit.*, pág. 21.

¹¹ Diferenciamos entre “pobre”, un estado, y “empobrecido”, un proceso, para acentuar que la pobreza resulta de *relaciones histórico-sociales* (explotación, exclusión, discriminación, opresión) que, desde luego, incluyen relaciones éticas. “Ser hecho pobre” resulta no sólo de una trama histórico-social, sino, asimismo, de relaciones psicológicas (estima, autoestima).

¹² En la gestación específica de la Teología latinoamericana de la Liberación bajo su forma profesional debe mencionarse, por el lado católico, la reunión teológico-pastoral de Petrópolis (1964) en la que estuvieron presentes G. Gutiérrez, J. L. Segundo y L. Gera, y el despliegue, por el lado protestante, de la organización *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL, 1961), en la que colaborarán R. Schaul, J. de Santa Ana, Rubén Alves y J. Míguez Bonino. Con H. Assmann, S. Galilea y J. Comblin, estos teólogos constituirán la generación fundante de la Teología latinoamericana

2. Teología latinoamericana: fragmentación y pobreza; particularidad y universalidad

Hacer énfasis en “latinoamericana” indica, además, hacia otras cuestiones problemáticas. Sólo las enuncio. Todos más o menos sabemos, intuitiva o reflexivamente, que el nombre “América Latina” indica una o varias fragmentaciones.

Fragmentaciones entre países y pueblos. Tenemos las experiencias de los fracasos para configurar mercados comunes que descansen en las necesidades de la población. Por contraste, ahora asistimos al desarrollo de Tratados de Libre Comercio¹³ que favorecen la circulación y articulación del capital, sin que esto necesariamente beneficie o articule constructivamente a la población. Todos tenemos también la experiencia cotidiana de las expresiones con que solemos descalificar a los pueblos y países que son nuestros vecinos. El nombre “América Latina” recubre un subcontinente fragmentario desde el punto de vista de los Estados, las naciones y sus pueblos, y de los imaginarios con que solemos vernos unos a otros, incluso dentro de las que creemos nuestras fronteras, en relación, por ejemplo, con las poblaciones indígenas de América.

Fragmentaciones entre sectores y bloques sociales (élites y mayorías) *al interior de cada país.* Siempre, explotadores y explotados; hoy, explotadores, explotados, excluidos y “desechables”. Oligarquías y masas. Militares y civiles pobres y medios. Profesionales y campesinos y obreros. Asimismo, discriminaciones de género, étnicas, raciales, religiosas, generacionales.

Fragmentaciones, desde luego, *al interior de las mayorías sociales*, la “guerra horizontal”¹⁴. Los protagonistas más hostiles contra las luchas emancipatorias de la mujer suelen ser otras mujeres y campesinos u obreros. Se trata de la internalización social de la fragmentación, del ‘otro’ valorado como objeto de agresión —una de cuyas

de la Liberación. Los trabajos sistemáticos de Assmann: *Opresión/Liberación. Desafío a los cristianos*, y Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*, aparecerán en 1971 (Cf. J. Prieto: *Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación*).

¹³ En realidad, no sólo tratados de libre comercio, como el Mercado Común del Sur (Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay; 1991), por ejemplo. Existen también esfuerzos por un mayor acercamiento político (Cumbres Iberoamericanas, Grupo de Río, Acuerdo Centroamericano de Esquipulas) y de coordinación militar (Conferencia de Ejércitos Americanos, Sistema Interamericano de Defensa, Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, Organización de Militares por la Democracia, la Integración y la Liberación de América Latina y el Caribe) y por generar un clima de confianza mutua mediante acuerdos sobre armas de destrucción masiva (Compromiso de Mendoza y Declaración de Cartagena, ambos en 1991). Pero al tratarse de acercamientos en el marco de una globalización inducida, no resultan hábiles para incorporar a ellos las necesidades de la población, como se advierte en el caso del desafío de la pobreza extrema y sus relaciones con la destrucción de los hábitat natural y humano y las migraciones no deseadas.

¹⁴ A. Binder: *La sociedad fragmentada*.

formas puede ser la compasión o la caridad falsa—, agresión que confirma una identidad que ha proporcionado el *status quo* y que potencia su reproducción.

Podríamos, todavía, considerar un último nivel, para nada ausente de importancia: *fragmentación* que se expresa en el *plano personal*, como desgarramiento o tensión y, asimismo, como esquizofrenia. Reproducción en el ámbito de la persona de las escisiones, enfrentamientos y descomposiciones sociales. Solemos estar en guerra en contra de nosotros mismos y ello se manifiesta como enajenación de la autoestima. Estoy, obviamente, pensando en un desgarramiento destructivo.

Si adoptamos este punto de vista de la fragmentación o fragmentaciones, pareciera que 'latinoamericano', en la expresión "Teología latinoamericana de la Liberación" está por *empobrecido* y por *situaciones y estructuras* de pauperización, en el sentido inicial de que es en contra de las mayorías sociales escindidas y en contra de su capacidad para ser sujetos o producirse como tales que se ejerce la fragmentación, y que ella tiene como efecto diversos tipos de carencia. Teología latinoamericana de la Liberación se lee, entonces, como una práctica de fe que dice a Dios mediante la transformación de las estructuras y situaciones históricas de empobrecimiento. Estamos ante la cuestión de la *opción fundamental por el pobre*, que no es exclusiva de la Teología latinoamericana de la Liberación y que, dentro de ella, es asumida desde ángulos diversos, pero que es, asimismo, uno de sus caracteres específicos¹⁵. "Latinoamericana" contiene así tanto una raíz histórico-social como una interpelación fundamental o universal hacia el mundo de lo humano en el que se expresa Dios. Detengámonos, sin embargo, un momento en la noción de "pobre".

"Pobre" puede ser entendido en su acepción restrictiva de quien *no puede satisfacer por sí mismo sus propias necesidades*. El que es, por consiguiente, objeto ético y jurídico de caridad y compasión. Existe una tradición religiosa, bíblica, en este sentido¹⁶. G. Gutiérrez la recupera de un modo peculiar cuando escribe:

El término pobre encierra una realidad compleja. Tal vez la mejor aproximación a ella consiste en decir que pobre es el insignificante, aquel que no es relevante para la sociedad y cuyos derechos más elementales a la vida, la libertad y la justicia son violados permanentemente¹⁷.

En esta última versión, por demás restrictiva, el pobre es no sólo referido como objeto, sino como objeto (aparentemente) insignificante. Ahora, "insignificante" hace

¹⁵ Escribe G. Gutiérrez en relación con este punto: "Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose (...) al don del Reino de Dios" (*op. cit.*, págs. 87-88). En un análisis más específico, puntualiza C. Boff: "La teología de la liberación es una teología integral, pero que trata toda la positividad de la fe dentro de una perspectiva particular: el pobre y su liberación" (C. Boff: *Epistemología y método de la Teología de la Liberación*, pág. 79, he eliminado el énfasis del original).

¹⁶ Así, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe recuerda a los pobres, desheredados, la viuda y el huérfano a quienes se debe la justicia según la ordenación jurídica del pueblo de Dios (*op. cit.*, No. 45).

¹⁷ G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, pág. 396, nota 1.

referencia, en nuestro idioma, tanto a lo pequeño como a lo que, por carecer de significado, carece de valor, es despreciable.

La Teología latinoamericana de la Liberación, tal como la entendemos, se orienta en un sentido que no anula al anterior (es decir, del 'pobre' como empequeñecido a quien se debe justicia), pero que lo supera y transforma, dándole un sentido enteramente nuevo. La Teología latinoamericana de la Liberación se ocupa del pobre como *sujeto* —con el doble contenido del que soporta y sufre el pecado social de la insolidaridad, y de quien es capaz de iniciativas propias, de quien es capaz de actuar por sí mismo—. El empobrecido como sujeto es, por consiguiente, no alguien insignificante, sino un *interpelador radical de prójimos*, la referencia de toda humanidad y con ello, para los creyentes, de la presencia de Dios. Diciéndolo con una imagen: el pobre somos nosotros cuando negamos el reconocimiento y la justicia al prójimo.

Si el criterio de ingreso en relación con el pobre es su consideración como sujeto, entonces "pobre" se asocia con *plenitud*, con aspiración a la plenitud, más que con carencia (y para nada con insignificancia, incluso en su sentido de pequeño). Y esta aspiración supone una matriz social que puede o no tener alcance religioso. "Pobre" es quien es capaz de asumir socialmente e históricamente sus carencias y se pone en marcha para remediarlas. "Pobre" designa un sujeto transformador. Autotransformador, para ser más exacto. Desde un punto de vista religioso, esta autotransformación, que es social, relacional, está animada por la fe religiosa. Pero ella no excluye a la fe antropológica.

Quizás ahora podemos comprender mejor la relación existente entre una Teología latinoamericana de la Liberación —teología desde el pobre, con el pobre, autoteología del pobre, si se me permite— y Teología Judía de la Liberación, Teología Negra Afroamericana de la Liberación, Teología de la Mujer, Teología del Joven, etc. No necesitamos aquí multiplicar estos nombres. Se trata siempre de 'pobres', tal como los hemos dibujado en esta exposición. Existe más de un motivo para el diálogo y la articulación entre estas teologías diferenciadas, entonces. Y no es de extrañar que podamos asociar a las teologías de la liberación con una *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*¹⁸. Y creo que es posible comenzar a percibir y valorar, también, la articulación de esta teología con la lucha política y especialmente con las activaciones y resistencias sociales que buscan transformar los regímenes de mera existencia, sobrevivencia o muerte (capitalismo, patriarcalismo, adultocentrismo, por ejemplo) en situaciones, espacios e instituciones de vida.

Quisiera recuperar, de este apartado sobre el pobre, tres cuestiones:

a) la opción fundamental por el pobre contiene una raíz histórico-social que le entrega corporeidad, temporalidad y politicidad y, al mismo tiempo, es oferta y demanda

¹⁸ Esta Asociación fue fundada en 1975 y llevó a cabo su primer Congreso en Tanzania (Cf. J. Prieto, *op. cit.*, págs. 13-16).

de humanidad (universalismo). En este último sentido, no se trata de una opción excluyente;

b) la opción fundamental por el pobre supone un ecumenismo que comprende las articulaciones entre iglesias, religiones, culturas y, también, entre fe religiosa y fe antropológica. La transformación de las situaciones, instituciones y estructuras de empobrecimiento y muerte en situaciones, instituciones y estructuras de vida, y la auto-transformación de sus personificaciones, incluye a quienes sin fe religiosa se empeñan en estas transiciones que, para el creyente, anuncian el Reino y son testimonio de cumplimiento de la Alianza. De esta manera, la opción fundamental por el pobre potencia la articulación de variadas utopías y, sobre todo, enfatiza la referencia a lo *utópico* como condición de existencia humana¹⁹;

c) no existe un único criterio de ingreso conceptual en la Teología latinoamericana de la Liberación respecto de la opción por los pobres²⁰. En términos de tendencias, puede hablarse de una valoración del pobre como objeto-que-conmueve y conmociona, y un discernimiento del pobre como sujeto²¹ que interpela a Dios por su ausencia en la historia social y personal valorada como situaciones de carencia y contraste que exigen ser transformadas en situaciones de encuentro y vida. El empobrecido, con una imagen, es quien dice: “¿Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”²². Se trata de la interpelación a un Dios ausente al que se valora como fuerza (espiritualidad) necesaria para ser. Se trata, también, del desgarramiento y conflictividad inherentes a la histórica condición humana de procurarse un sentido para su existencia. Este es el sentido universal del discernimiento del pobre como prójimo que interpela radicalmente o del pobre como autodiscernimiento del necesario ejercicio de la resistencia y de la libertad²³.

¹⁹ Señala J. L. Segundo: “Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar búsqueda de sentido para su existencia (...) La historia apasiona. Es como una promesa abierta. Pero no hay verificación previa de nada, por lo menos directa (...) el sentido es tan importante para el hombre, que éste es capaz de dar todo el ser de que dispone, su propia vida, para que ésta tenga sentido y, así, salve su valor” (J. L. Segundo: *Revelación, fe, signos de los tiempos*, pág. 449). Sobre este aspecto, véase la contribución fundamental de F. J. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*.

²⁰ Cf. J. Lois: *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, especialmente los capítulos 2 y 3.

²¹ Un ejemplo de la primera tendencia la encontramos, pese a su buena voluntad, en el planteamiento de J. Lois. El se siente *europeo* y por ello escribe: “¿Se puede interpretar bien a los que escriben ‘desde el reverso de la historia’, cuando uno vive ‘en el anverso’ —aunque no sea en la cúpula— y está condicionado —al menos en parte— por una realidad y problemática distintas?” (Lois, *op. cit.*, pág. 6). Para un europeo, estima Lois, un latinoamericano pobre es el otro enteramente distinto, con el que es posible solidarizar incluso vigorosamente sin que se pierda, por ello, la relación de exterioridad. Lois no percibe que esta relación de exterioridad es el signo, precisamente, de la pobreza (ausencia de plenitud) del europeo. No existe incompatibilidad entre ser opulento y pobre. Como tampoco entre ser pobre (material) y empobrecido (espiritual). Lo contrario de pobre-empobrecido es aspirar a la plenitud, cuestión que no puede resolverse sino socio-históricamente (materialmente, corporalmente, aunque no se agote en ello).

²² *Evangelio según San Mateo*, No. 46.

²³ Cf. F. J. Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, especialmente, págs. 15-22.

3. La Teología latinoamericana de la Liberación no es una teología del genitivo ni implica una reducción geográfico-histórica

Resulta útil intentar aquí aclarar un equívoco, en parte ligado a la Teología Latinoamericana de la Liberación como *teología del pobre en cuanto sujeto*. El punto es específico: esta teología de la liberación no es una teología del genitivo, en el sentido de una teología de la pobreza, una entre varias, relativa²⁴. “Liberación” como un complemento posible (contingente) y sectorial de “teología”. “Liberación” y “empobrecido” son, por el contrario, claves integradoras, integrales, para entender al ser humano en la vivencia de su fe y en su relación con la revelación divina. Teología latinoamericana de la Liberación debe comprenderse en el sentido de una teología del sujeto humano, de su aspiración a ser pleno y a liberarse de toda dependencia, valorada, si ustedes quieren, como enajenación, como *violencia*. Esta emancipación implica el discernimiento de un Dios de Vida que rechaza los límites que castran o matan la creatividad y plenitud humanas y que, institucionalizados, constituyen el *mundo de los ídolos*. Dios acompaña estas luchas histórico-sociales y personales por la liberación que incluyen, contra toda fragmentación, la búsqueda de la constitución de un plural y fraterno *pueblo de Dios*.

Desde luego, puede asociarse esta temática con el clima social y político de la década del sesenta en América Latina, con la gestación en las ciencias sociales de una Teoría de la Dependencia, con el *boom* editorial de la narrativa latinoamericana y con la aparición de movimientos sociales como la *Iglesia de los Pobres* y *Cristianos por el Socialismo*²⁵. Estos y otros factores y procesos son interlocutores históricos de la Teología latinoamericana de la Liberación, pero esta última, como es obvio puesto que se trata de una ‘reflexión sobre Dios’, no puede reducirse a ellos. Además, existen interlocuciones intraeclesiales, como el *Concilio Vaticano II*, que favorecen la aparición de una Teología latinoamericana de la Liberación y también vivencias específicas de la fe, en los ámbitos protestante y católico, que son interlocutoras de una larga historia de denuncia y resistencia espiritual en América Latina. No debe extrañar que los teólogos latinoamericanos de la

²⁴ Cf. J. L. Segundo: *Libertad y liberación*, págs. 374-375. Segundo resuelve el punto de la no particularización de la Teología de la Liberación indicando: “Sujetos particulares teologizando sobre un objeto universal (...) Tratando de entender toda la fe”.

²⁵ Son determinantes en el espacio histórico-social en que se gesta la Teología latinoamericana de la Liberación el hecho político y cultural de la Revolución Cubana (1959) y el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII también en 1959 y que, iniciado en 1962, concluyó sus sesiones en 1965. Este concilio potenció una “latinoamericanización” de la agenda eclesial católica que será decisiva para el perfil de la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano en Medellín (1968). (Cf. P. Berryman: *Teología de la Liberación*. E. Dussel: *De Medellín a Puebla*. J. Prieto, *op. cit.*).

liberación mencionen a Bartolomé de Las Casas como uno de sus antecedentes²⁶. Volveremos, si es posible, sobre este punto.

Quizás podamos pasar, en este tiempo escaso, a otra determinación.

4. Comentario a una proposición de Gustavo Gutiérrez

Cito a este autor porque se le considera central y fundante dentro de la Teología latinoamericana de la Liberación. Está reflexionando sobre el lugar y el carácter de una teología de la liberación. Para ello ha distinguido previamente entre la teología como sabiduría —meditación sobre la Biblia orientada hacia un progreso personal espiritualizado—, la teología como saber racional —ciencia y sabiduría del encuentro entre fe y razón— que puede corromperse como dogmática, y la teología como reflexión crítica sobre la praxis cuyos antecedentes rastrea en *La ciudad de Dios* (412-426 d. C.) agustiniana.

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser (sic) racional, sino que las supone y necesita (pág. 85).

Haré comentarios breves, indicativos: traduzco “praxis histórica” privilegiando su eje de *liberación/opresión*. La praxis histórica a la luz de la Palabra consiste en una convocatoria material desde la fe para llevar a cabo prácticas de liberación. La teología adquiere sentido sólo en relación con ese eje. La teología, reflexión crítica sobre sí misma, sobre la institucionalidad de la comunidad de creyentes y sobre lo real-social, palabra humana sobre la ausencia o presencia de Dios en el mundo, se nutre de las prácticas de liberación y las posee como referente primero y obligatorio. En la medida que Dios no es posible sin esos compromisos y testimonios liberadores, una teología efectiva tampoco es posible si no se articula con esas prácticas. Es ahora quizás más claro por qué una teología de la liberación no puede entenderse como una teología del genitivo. Por decirlo con una imagen, si el referente de una teología de la liberación es un compromiso de caridad (abrirse al prójimo) determinado por la confianza en el amor de Dios, nos encontramos ante una palabra de totalidad, puesto que su compromiso fundante lo es radicalmente.

La teología aparece aquí como reflexión crítica desde las prácticas de liberación y sobre estas mismas prácticas. No puede ser sólo reflexión crítica *acerca* de las prácticas

de liberación, sino que debe nacer o surgir en ese ámbito práctico²⁷. Si no nace allí, no puede ser reflexión crítica. La caridad —el reconocimiento del otro como sujeto y de las instituciones como praxis— es, también, un criterio epistemológico. La Teología latinoamericana de la Liberación tiene su raíz, por consiguiente, en los compromisos y testimonios liberadores y de ellos debería derivar su metodología y sus criterios epistémicos. La comunidad eclesial de base, por ejemplo, lee la Biblia, desde las necesidades sentidas (experiencias de contraste) por sus miembros y escoge al Jesús histórico como referencia de un compromiso de vida con la justicia. Esta comunidad puede exigir, incluso, la necesidad de liberarse de una teología entendida como discurso primero que se justifica a sí mismo desde una fe no testimonial, sólo declarada (discurso autosuficiente, teología espiritualizada, abstraída, moralizante, deshistorizada). En opinión de G. Gutiérrez, este carácter específico de la Teología de la Liberación no la enfrenta al ejercicio de la teología orientada al progreso espiritualizado (T. de Kempis) o a la teología como saber racional (T. de Aquino). Mi valoración personal es que Gutiérrez no ha extremado aquí su sentido analítico y crítico, quizás porque no considere este punto un asunto de disputa central. Pero, habría que recordar que la “praxis” no es algo que ocurre fuera de mí, un *espectáculo*, así como la caridad no es un movimiento exterior sino un esfuerzo de interpenetración. La praxis —que es una palabra griega que indicaba *acción*— soy yo mismo, con otros (y mis objetivaciones y las objetivaciones de todos). El criterio de una praxis integrada por la caridad no es compatible con una praxis escindida (espiritualizada o intelectualizada) y sus criterios de verdad y legitimidad (o justicia), aunque parezcan idénticos son contruidos de manera distinta y enfrentada. La referencia a la praxis supone, por tanto, una discusión compleja.

Por supuesto, insistamos: “a la luz de la Palabra” implica una tradición comunitaria de fe —un pueblo de Dios—, pero asumida desde una práctica de liberación (ortopraxis). Sólo en relación con estas prácticas puede dar su luz la Palabra²⁸.

Lo anterior, creo, no es mayormente disputado. Demos una mirada a algo que, en cambio, sí ha sido públicamente disputado. Se trata de la vinculación entre Teología latinoamericana de la Liberación y política, cuestión contemplada enteramente en la expresión “reflexión crítica de la praxis histórica”²⁹.

²⁷ Escribe Gutiérrez: “Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo” (*op. cit.*, pág. 81). Pero el compromiso tiene como referente la fe. Es el punto de la articulación entre ortopraxis y ortodoxia. Esta última remite a la comunidad de fe, no a la palabra ‘autorizada’.

²⁸ Cf. J. L. Segundo: *Revelación, fe, signos de los tiempos*.

²⁹ Gutiérrez finaliza el apartado que comentamos con la sentencia: “Estamos, pues, ante una hermenéutica política del Evangelio” (*op. cit.*, pág. 84).

²⁶ Para E. Dussel, la conversión profética de B. de Las Casas, en 1514, puede considerarse el “nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana” (Dussel: *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, pág. 406).

5. El aspecto político de la Teología latinoamericana de la Liberación

Existen diversas maneras de ingresar a esta cuestión. La más burda, pero no por ello menos efectiva, consiste en reconocer que sus adversarios le adjudican a la Teología latinoamericana de la Liberación un alcance político. Como se trata de adversarios con poder —económico, eclesiástico, militar, político, cultural, geopolítico— sus afirmaciones pueden resonar como si fueran verdad y materializarse socialmente: la Teología de la Liberación es política. Si además algunos actores políticos disidentes, a veces en situación de necesidad, también le conceden valor político³⁰, entonces el estereotipo llega a adquirir un peso incontrastable. Digamos: puede que la Teología latinoamericana de la liberación tenga un alcance político y puede incluso que ella sea una forma latinoamericana de hacer política, pero de aquí no se sigue que necesariamente esta forma sea la que le adjudican sus adversarios de siempre y sus amigos antiguos o algo más recientes.

Antes que nada, cuando se habla de política, conviene intentar precisar de qué se está hablando. En nuestras sociedades es común identificar 'política' con partidismo. "Yo no estoy en política" suele querer decir "no pertenezco a ningún partido", "no tengo ideología", "no me meto con las cosas del Gobierno. Quiero trabajar en paz". Lo curioso de la política es que aun cuando uno no quiera meterse con ella, ella se mete con uno. "Política", desde luego, no implica que se deba militar en un partido, sino que indica primariamente una dimensión constitutiva de la sociedad humana. Las sociedades humanas, como sabemos, deben producirse y para producirse exigen gestar y consolidar las condiciones para su reproducción. Lo político se refiere a este ámbito social necesario en el que se materializa, institucionaliza y disputa la reproducción de las condiciones sociales de la producción. Por esto es que no resulta posible desligarse de la política, porque ello equivaldría a desligarse de los procesos de trabajo, es decir a la producción social de valores de uso o de cambio. Si una sociedad hace esto, se extingue. De manera semejante, si una sociedad prescinde de lo político, se desagrega y muere. De modo que no meterse con la política es más bien una ilusión irrealizable, un tipo de espejismo socialmente productivo para la dominación.

³⁰ En 1985, mucho antes de la extremada agudización de la crisis geopolítica y económica que sufre el proceso cubano, declaró Fidel Castro: "Yo podría definir la Iglesia de la Liberación o la Teología de la Liberación, como un reencuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa (...), de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda en América Latina a tener eso en cuenta como uno de los acontecimientos más fundamentales de los que han ocurrido en nuestra época. Lo podemos decir así, porque tiende precisamente a privar a los explotadores, a los conquistadores, a los opresores, a los interventores, a los saqueadores de nuestros pueblos, a los que nos mantienen en la ignorancia, en las enfermedades, en la miseria, del instrumento tal vez más precioso con que puedan contar para confundir a las masas, engañarlas, enajenarlas y mantenerlas en la explotación" (F. Betto: *Fidel y la religión*, pág. 291).

Algunos norteamericanos entienden, o intuyen al menos, bastante bien el planteamiento anterior. Este decía: la política tiene que ver con la reproducción de las condiciones (económico-sociales, culturales, ideológicas, políticas, personales) de la dominación (y de la emancipación, por supuesto). A inicios de la década del ochenta un grupo de estos norteamericanos estaba preocupado porque advertía que la reproducción (continuidad) de las condiciones para la dominación norteamericana mundial estaba flaqueando o ellos la valoraban débil. Entonces escribieron un documento que, conocido en América Latina, adquirió cierto prestigio maligno: *Una nueva política interamericana para los años ochenta*. Lo firmaron como el *Comité de Santa Fe*. Un nombre alegórico, más allá de toda consideración geográfica.

La segunda parte del documento, que es un documento dirigido a Ronald Reagan, y que se orienta a cómo ganar la guerra contra la URSS (en ese tiempo todavía existía) en América Latina, lleva como título *La subversión interna*. Su proposición 3 dice:

La política exterior de EUA debe comenzar a enfrentar (y no simplemente a reaccionar con posterioridad) la teología de la liberación tal como es utilizada en América Latina por el clero de la "teología de la liberación".// El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Lamentablemente, las fuerzas marxista-leninistas han utilizado la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.

Se advierte que el Comité de Santa Fe valoraba, en 1980, la vivencia de la fe desde una práctica de liberación y su reflexión crítica como una cuestión política y, para ellos, negativa. Entonces, había que enfrentarla políticamente. Para el realismo político burgués, desde Maquiavelo, enfrentar admite la connotación de "destruir". Había que destruir al clero de la Teología latinoamericana de la Liberación. En El Salvador, los militares y la oligarquía les tomaron literalmente la palabra y asesinaron al arzobispo Romero y, después, entre otros, a seis notables jesuitas. El pretexto es que se trataba de ideólogos de la subversión. En otros países, como Guatemala, los militares resultaron más avispados que sus mentores del Comité y se dedicaron a reprimir y asesinar a los pobres del campo y de la ciudad que se alzaban contra el régimen o que propiciaban este alzamiento. Muchos de los que se alzaban lo hacían *también* desde su fe, una fe histórica, liberadora, revolucionaria, en nada incompatible con una fe antropológica, también liberadora y revolucionaria. De modo que al menos los militares guatemaltecos, que aquí personificaban a una anti-fe —y quizás todas las fes 'santas' sean falsas— demostraron ser mejores exégetas y hermeneutas de la Teología latinoamericana de la Liberación que los norteamericanos del Comité. "Destruyan al clero" proponían los norteamericanos. "Destruyamos al pueblo, que es el eje de sentido del clero", retrucaron los militares guatemaltecos. Pero todos los actores de la dominación tenían claro que se trataba de manejar un asunto político. Los norteamericanos lo operacionalizaban como una cuestión de personas, los

militares guatemaltecos lo traducían como una sensibilidad social que se materializaba como fuerza política. Si hubieran sabido, estos últimos habrían dicho que se trataba de *eliminar una espiritualidad*. Y hubiesen tenido razón. La Teología latinoamericana de la Liberación es política porque condensa, o intenta condensar, una espiritualidad efectiva. Y esto, desde luego, puede traducirse en muchos frentes sociales y partidos y organizaciones político-militares.

Bueno, el Comité también resaltaba el papel de la Iglesia en la reproducción del *statu quo*, es decir de la fragmentación geopolítica, económica, social, cultural, ideológica y personal a que antes hemos hecho referencia. El Comité por "iglesia" entendía 'clero' y 'jerarquía'. Desde luego, esta es una noción reductiva e ideológica de iglesia. Es reductiva porque "iglesia" designa inicialmente una *congregación* y sólo históricamente remite a la congregación de los fieles regida por Cristo y su vicario el Papa. Y es ideológica porque sanciona una dominación, la del Papa, bajo el sustantivo eulógico, de "iglesia".

La Teología latinoamericana de la Liberación traduce "iglesia" como *pueblo de Dios*³¹. Ahora, en mi valoración, el 'pueblo de Dios' son todos los seres humanos, excepto que se trate de un Dios discriminador, es decir de un ídolo o fetiche. Y dentro de todos los seres humanos caben creyentes y no creyentes, cristianos católicos y luteranos, budistas, musulmanes, veneradores del Sol y de Quetzalcóatl, etc. Si la iglesia efectiva, como tarea y proyecto, es la congregación del pueblo de Dios, entonces la Teología Latinoamericana de la Liberación es necesariamente ecuménica, no sólo con un ecumenismo entre las iglesias particulares, sino con el macroecumenismo que implica el reconocer la presencia de Dios en otras culturas y en otras religiones y cosmovisiones. Dios tendría que estar presente, también, en la espiritualidad liberadora de los no-creyentes. Este no es un tema cultural o eclesial, sino político, en cuanto afecta los criterios que facilitan discernir qué formas de propiedad y de división social del trabajo, por ejemplo, impiden la cooperación humana y destruyen irreversiblemente el hábitat natural bloqueando ciegamente el testimonio de la caridad, es decir son radicalmente antievangélicas, y remite a una crítica material de la sociedad occidental y de su despliegue, de su antropocentrismo y de su globalismo abstracto, homogeneizante y criminal. De modo que estamos ante una teología centralmente ética y política: ¿cómo hablar de Dios desde los seres humanos ignorando las relaciones sociales fundamentales entre éstos?³² Política, pero no inevitablemente marxista-leninista como le achacaron los norteamericanos del Comité. Le basta con ser materialmente evangélica. Con ello es subversiva hoy. Y el evangelio pudo haberlo sido durante 20 siglos.

Recientemente, analizando los sucesos de Chiapas, el escritor mexicano Carlos Fuentes incluía dentro de los factores que estaban detrás del alzamiento campesino e

indígena que inauguró el año 1994, a la Teología de la Liberación. Otros han negado toda influencia de esta teología en los sucesos. Por supuesto, se piensa siempre en conceptos, intervenciones orgánicas e ideológicas. Mi opinión es que la vivencia de la fe, religiosa y antropológica, en perspectiva de liberación, fue decisiva en Chiapas y lo seguirá siendo en la autorrehabilitación de su pueblo. La autoestima de los campesinos indígenas chiapanecos y la valoración de su diferenciada, pero no inferior, mexicanidad, son ejemplos de esta vivencia de fe, de esta manera vital de estar en el mundo. Lo que ocurre es que incluso un escritor cultivado como Fuentes no advierte que la teología de la liberación, en su versión latinoamericana, es decir corpóreamente universal, no es centralmente un discurso, sino una práctica histórico-social de la fe en relación con la liberación. Y que este último es un concepto-valor histórico, social, antropológico y religioso. Y que no existe exclusión entre estos alcances, sino una articulación y potenciación necesarias. La Teología latinoamericana de la Liberación es Chiapas, aun cuando los insurrectos no sean cristianos³³. La Teología de la liberación aprende de Chiapas. No le enseña o adoctrina. O al menos así es como a mí me parece que debería ser. Después, en el despliegue de este curso, tendrán ustedes ocasión de escuchar a otros expositores, ellos sí teólogos y biblistas, con toda seguridad más finos, que probablemente harán un mayor énfasis en el 'depósito de la fe'. Aunque yo lo he supuesto aquí en todo momento.

En este punto podemos retornar al trabajo fundador que ya hemos citado de G. Gutiérrez. Escribe, refiriéndose al aspecto conflictivo, pero a mi juicio potenciador, de la relación entre teología y política:

No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se 'deduzca' una acción política (...). Se trata (...) de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz³⁴.

Podemos observar: según el texto, la Teología latinoamericana de la Liberación no es una ideología construida para cimentar identidades partidaristas o cristianas ni un sistema teológico-ético del que se sigue una práctica política particular. Es dar testimonio de una esperanza (confianza), fundada en la fe, en las situaciones de opresión particularizadas propias de las sociedades de dominación y explotación e impropias en relación con seres humanos dignos y creadores. Los interlocutores privilegiados de esta teología son, así, un *Dios de la Vida* (entendida como plenitud) y las *prácticas populares de liberación* (comunidades humanas), entendidas como signos de la presencia y acompañamiento histórico de ese Dios. Políticamente, pues, una Teología de la Liberación enfrenta a las prácticas e

³¹ "La historia de la formación y desarrollo interno del pueblo de Dios se da dentro (y no al margen o yuxtapuesta) de la historia profana" (J. A. Estrada: *Pueblo de Dios*, pág. 186).

³² La respuesta de muchas 'ortodoxias' es: espiritualizando a Dios y a la historia. Pero la Teología latinoamericana de la Liberación no comparte esta ortodoxia.

³³ Digamos, de paso, Chiapas es violencia armada insurreccional, pero no es cultura del odio ni proclama de destructividad. Es, por el contrario, testimonio de autoestima y de caridad.

³⁴ G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, pág. 61.

instituciones idolátricas que desplazan al Dios de la Vida y lo reemplazan por fetiches y enfrenta, asimismo, a las prácticas e instituciones que explotan, discriminan y excluyen económica, social, política y culturalmente a los sujetos humanos (personas) llamados a ser plenos. Al enfrentar a estas prácticas e instituciones, como reflexión sobre Dios, enfrenta también a las estructuras que las producen y a los sistemas que las sostienen. No es raro que éticamente, desde sus inicios, la Teología latinoamericana de la Liberación denuncie las “situaciones sociales de pecado” y el “pecado estructural”. Pero esta denuncia profética es inevitablemente política tanto por lo que excluye como por lo que propone y avisa: una convivencia humana en la que sean posibles la pluralidad y la plenitud, o una fundada aspiración (testimonio) hacia ellas (para los creyentes, signo histórico de su confianza en la Vida Eterna).

6. Dos estereotipos sobre la Teología de la Liberación

Existen al menos dos caricaturas muy extendidas y repetidas sobre la Teología latinoamericana de la Liberación. Una, ya lo hemos escuchado en esta sesión, dice que esta teología es un disfraz del “comunismo”. La otra, ligeramente menos grosera, indica que es anti-Iglesia.

La imagen de que una vivencia de la fe desde y sobre una práctica liberadora es “comunismo” puede explicarse por las determinaciones históricas de la dominación en América Latina y por la articulación de esta historia con la geopolítica (dominación mundial). Diciéndolo esquemáticamente, intentar decir una palabra teológica desde América Latina y, peor todavía, desde el sufrimiento de sus pueblos y desde sus aspiraciones a transformar ese sufrimiento en plenitud de vida, constituyó una *novedad* teológica y eclesial en la América Latina de la década del sesenta, que es cuando emerge esta forma de sensibilidad y discurso. Ahora, en sociedades de *tradición oligárquica*, como son las latinoamericanas, toda novedad que no se origina en el ámbito de la dominación es traducida como “peligro”. Se trata de un reflejo oligárquico ante lo que no se controla y que puede alterar las situaciones establecidas de privilegio. Por razones históricas se anatematizó, durante la mayor parte de este siglo, a las novedades surgidas desde el campo de lo popular como “comunismo”. ‘Comunista’ era, llanamente, lo que chocaba a la sensibilidad oligárquica y a su práctica represivo/paternalista de dominación. La Teología latinoamericana de la Liberación es no sólo una novedad, en este sentido, sino que el momento de su surgimiento la hace interlocutora obligada de la Revolución Cubana. Se trata de una “novedad” teológica gestada en el ámbito continental conmovido por la Revolución Cubana valorada como una *revolución de los de abajo*. Obviamente, tenía que ser “comunista”. Con esto, se quería descalificar a la Teología de la Liberación como fraude, como oportunismo, como atea, y como propiciadora de la violencia y del caos. Por supuesto, estas apreciaciones descansan, a su vez, en una caricatura del

comunismo y del marxismo, pero no podemos detenernos en este punto. Contra esta caricatura, creo haberles mostrado que la Teología latinoamericana de la Liberación es gestada y realizada por *creyentes*, todavía principalmente cristianos, que combaten en todos los ámbitos contra la idolatría (del capital, de la ley, del Estado, del sexo, del partido, etc.) y por la liberación en la que se autoconstituyen los sujetos humanos llamados a ser, por su origen divino, plenos. Esta teología se hace desde un doble compromiso con un Dios de la Vida y con el sujeto humano y sus colectivos, signos de ese Dios. El criterio de ingreso a las prácticas de liberación y a su discernimiento no son las mismas o idénticas que las del marxismo o “comunismo”, aunque podamos establecer relaciones constructivas entre ambas visiones y compromisos. Sumariamente expresado, esta teología, que es testimonio, es hecha por creyentes que combaten la idolatría siempre, y al ateísmo sólo cuando éste conduce o remite a idolatrías (o sea no es orientado por una fe antropológica efectivamente crítica y liberadora).

La determinación geopolítica detrás de la estigmatización de esta teología como “comunismo” es obvia, aunque compleja. La novedad de la Teología latinoamericana de la Liberación surge en un período de intensa hostilidad (Guerra Fría) por alcanzar la dominación mundial entre los Estados nucleares de los bloques capitalista y socialista. Además, ya indicamos, esta hostilidad se ha reforzado para los latinoamericanos por el éxito del proceso revolucionario cubano y su opción socialista. El gobierno norteamericano temía que el ‘mal ejemplo’ de la Revolución Cubana —los pueblos latinoamericanos pueden hacer revoluciones— se extendiera a todo el subcontinente. De modo que “novedades” que no se inscribían en el campo del capitalismo o de su reforma, como eran las de la Revolución Cubana y las de las comunidades de base y la teología de la liberación (y también la de la Teoría de la Dependencia), tenían que ser anatematizadas como comunistas. Este término formaba parte de una guerra y América Latina y el Caribe pasaron, en la década del sesenta, a ser protagonistas de esa guerra. Este punto se relaciona con la lectura que hacen los gobiernos norteamericanos acerca de los problemas del hemisferio: la reproducción del *statu quo* latinoamericano es un factor de su seguridad. Y la tradición de una fe espiritualizada administrada por iglesias ritualistas y abstractas en su particularización, es constitutiva del *statu quo* latinoamericano. De modo que la ‘novedad’ teológica resultó inevitablemente desestabilizadora o “comunismo”. Más recientemente, los estrategas norteamericanos han advertido que lo que hace resistentes y quizás invencibles a los pueblos es su *espiritualidad*. Así, una teología historizada desde los explotados, discriminados y excluidos resulta inevitablemente un obstáculo para una globalización idolátrica y homogeneizante. De esta forma, la Teología latinoamericana de la Liberación, aunque haya muerto el comunismo, sigue siendo un obstáculo porque se trata de una fe que intenta vivir y pensar su esperanza desde los sectores populares. Y en los tiempos actuales³⁵, los de la “sociedad sin alternativa”, sin

³⁵ Sin Guerra Fría, pero que sostiene con mayor vigor todavía la voluntad de dominación.

ilusiones, eso es provocación. Desde otro ángulo, esto muestra el carácter estratégico del compromiso político supuesto por una Teología latinoamericana de la Liberación.

El segundo estereotipo, el que la caracteriza como anti-Iglesia, puede ser leído de diversas formas. Por ejemplo: la Teología latinoamericana de la Liberación es anti-Iglesia porque es antijerarquía o antiautoridad. O porque reduce la liberación y la salvación a tareas históricas (inmanentismo) negando su sentido escatológico y soteriológico. En la tradición católica, bastante vertical, militarizada, criticar a la jerarquía y a sus opiniones e instituciones es ser anti-jerarquía. Si se identifica Iglesia con jerarquía, el análisis crítico del Magisterio Social, la denuncia de su espiritualización y de los efectos pastorales de esta espiritualización, por ejemplo, pasa a ser una práctica contra la Iglesia. Pero si "iglesia" quiere decir *pueblo de Dios en la historia*, la discusión sobre el magisterio social es obviamente un servicio que se hace a sí mismo ese pueblo. Es más. Es una práctica obligatoria y la jerarquía —siempre transitoria y en disposición de servicio y no de mando— debía agradecerla. De modo que no se trata de ser anti-Iglesia, sino más bien de *otra forma de hacer y de vivir la Iglesia*. Infiere asimismo en este estereotipo una concepción de Iglesia (católica) como mediadora absoluta de la gracia y de la verdad ("Fuera de la Iglesia no hay salvación"). Pero si se tiene un concepto de "iglesia peregrina" que camina, con errores y aciertos, junto con el resto de la humanidad (y esta es la forma como la entendió el Concilio Vaticano II), entonces es también obvio que la discusión intraeclesial y la apertura de la iglesia a la pluralidad del mundo (y a la legitimidad de la experiencia de Dios y de la liberación fuera de la iglesia) forma parte sustancial de este peregrinar. En todo caso, quienes practican en cualquier nivel la reflexión teológica desde la fe y la práctica liberadora, no de mera sobrevivencia, de los oprimidos, no buscan destruir la Iglesia, sino *contribuir a su conversión*. Y es claro que históricamente esta conversión es necesaria.

La otra lectura del estereotipo tiene, asimismo, su propia complejidad. ¿Es inmanentista la Teología de la Liberación? ¿Reduce su discurso a la lucha histórica? ³⁶ Planteadas así, estas preguntas tienen como respuesta un no rotundo. El horizonte de la Teología de la Liberación es la Resurrección y el Reino ³⁷. Lo que ocurre es que no

concibe este Reino desligado de lo que acontece aquí en la Historia. Y tiene razones bíblicas y teológicas para hacerlo. De modo que su concepto de 'trascendencia' es diferente de la noción espiritualizada y deshistorizada de trascendencia del discurso falsamente ortodoxo. F. Hinkelammert habla, por ejemplo, de *trascendencia inmanente* a la existencia corpórea (socio-histórica). Para su discurso, 'trascendencia' no implica un "más allá" del límite (lo escatológico), sino tanto la superación de los límites opresores como la tensión hacia lo humanamente imposible (utopía) como estructura de la experiencia humana y de la experiencia religiosa. De modo que lo que lo niega la trascendencia efectiva no es la 'inmanencia', de los teólogos de la liberación, sino su espiritualización por las iglesias. Estas discusiones conceptuales forman parte de la 'novedad' de la Teología latinoamericana de la Liberación ³⁸.

Claro, en el estereotipo, "inmanentismo" quería decir también "marxismo". No es del caso discutir hoy la relación existente entre marxismo, inmanentismo y trascendencia. Pero si se toma más en serio la observación, lo que se ofrece al debate teológico en este punto es la relación existente entre historia humana o profana e historia de la Salvación. Como se advierte, de nuevo estamos aquí ante un esfuerzo por producir una palabra teológica socio-historizada, pero donde 'teología' y 'socio-histórico' no se articulan como si fuesen instancias separadas, exteriores la una a la otra. En realidad, este es siempre el desafío que tiene que enfrentar la Teología latinoamericana de la Liberación, *cómo historizarse popularmente desde la fe*. En esta historización se ha dado caracteres proféticos y apocalípticos. Pero sobre las formas, contenidos, tendencias y despliegues, errores y timideces y logros que ha tenido su esfuerzo por enfrentar ese desafío es que les hablarán los expositores de estas jornadas en los próximos meses.

³⁸ Lo novedoso no remite tanto a los campos temáticos. La noción de "trascendencia inmanente a la vida real" fue anunciada, por ejemplo, por D. Bonhoeffer. Lo nuevo es la emergencia de una teología latinoamericana y el proceso de discusión conceptual y teórica que conlleva. También, la constitución de una comunidad teológica.

Bibliografía

- Berryman, Phillip: *Teología de la Liberación*, Siglo XXI, México, 1987.
- Betto, Frei: *Fidel y la religión*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, Cuba, 1985.
- Biblia Latinoamericana, La: *Evangelio según San Mateo*, Ediciones Paulinas-Verbo Divino, LXXV edic., Madrid, España, 1972.
- Binder, Alberto: "La sociedad fragmentada", en: *Pasos especial*, No. 3, San José, 1992.
- Boff, Clodovis: "Epistemología y método de la teología de la liberación", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA, San Salvador, 1991.
- Camdessus, Michel: "Mercado/Reino: la doble pertenencia", en: *Documentos del Episcopado, Boletín del Secretariado de la Conferencia de Obispos de Francia*, julio-agosto 1992, Francia.

³⁶ Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*. Se trata de una caricatura de crítica. Sobre el estereotipo que comentamos dice, por ejemplo: "En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella sólo una realidad interior de la historia, que obedece también a las leyes que se supone dirigen el devenir histórico en su inmanencia. Esta reducción vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe" (*Instrucción...*, págs. 31-32). La ley que dirige la historia en su inmanencia es la lucha de clases. La Sagrada Congregación no da ninguna prueba de que lo que afirma corresponda a la Teología latinoamericana de la Liberación. No se propone discutir, sino fijar identidad.

³⁷ Cf. C. Boff: *Epistemología y método de la Teología de la liberación*: "La teología de la liberación articula globalmente la 'liberación ético-política', que tiene la primacía de la urgencia (y también por eso la primacía metodológica y, a veces, pastoral), con la 'liberación soteriológica', que mantiene sin discusiones la primacía del valor" (pág. 85, hemos suprimido el énfasis del original).

Dussel, Enrique: "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en: *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina* (P. Richard, editor), DEI-CEHILA, San José, 1981.

Dussel, Enrique: *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, Edicol-CEE, México, 1979.

Estrada, Juan Antonio: "Pueblo de Dios", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 2, UCA, San Salvador, 1991.

Ezcurra, Ana María: "El Vaticano y la Teología de la Liberación", en: *Pasos*, No. 11, mayo de 1987, San José.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, 7a. ed., Lima, Perú, 1990.

Hinkelammert, Franz J.: "La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer", en: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI-Goethe-Institut, San José, 1990.

Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, 1989.

Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984.

Lois, Julio: *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, DEI, San José, 1988.

Novak, Michael: *¿En verdad liberará? Reflexiones sobre una Teología de la Liberación*, Libro Libre, San José, 1990.

Prieto, James: "Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación", en: *Senderos*, año XV, No. 43, enero-abril 1993, San José.

Ratzinger, Joseph y otros: *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, San José, 1984.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", en: *Excelsior* (periódico), 6-4-1986, San José.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'", en: *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, San José, 1984.

Segundo, Juan Luis: "Revelación, fe, signos de los tiempos", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA, San Salvador, 1991.

Segundo, Juan Luis: "Libertad y liberación", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA, San Salvador, 1991.



REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones
SAN JOSE COSTA RICA

SUSCRIPCION (6 NUMEROS AL AÑO)

- Costa Rica: ₡ 1.000
- América Latina: US\$ 12
- Otros Países: US\$ 18

Favor enviar cheque a nombre del DEI

Apartado Postal 390-2070 Sabanilla,
San José-Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124 • Fax 253-1541

La utopía de la Luz*

Victorio Araya

La luz resplandece en las tinieblas.
Y las tinieblas no la han podido vencer (Jn. 1: 5).

Por la ternura de Dios ("entrañas de misericordia")
hacia nosotros/as
nos traerá desde las alturas
el sol del amanecer
para llenar de Luz
a los/las que viven en oscuridad
y en sombra de muerte,
para guiar nuestros pasos
por caminos del *Shalom* (Lc. 1: 78-79).

Introducción

La rica simbólica¹ de la luz entrecruza de principio a fin la historia de la salvación². La luz está presente desde

* El comentario remite a la "Oración al Dios de la Luz", inserta al final del trabajo.

1 Para una discusión actualizada sobre el símbolo, cf. C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid: Trota, 1993), págs. 1296-1308.

La simbólica de la luz, aunque de diferentes formas, aparece en casi todas las religiones, dando ocasión para los más diversos complejos de representación. Cf. H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid: Cristiandad, 1966), t. II, págs. 561-562; Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. VIII, págs. 547-550.

Para un acercamiento al símbolo en la Biblia, cf. J. Mateo-F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* (Córdoba: Almendro, 1989); J. Mateos, "Símbolo", en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1983), págs. 961-971.

P. Tillich, al insistir en que el símbolo o el lenguaje simbólico provee el único camino por medio del cual podemos los seres humanos hablar de Dios, señala que todo lenguaje acerca de Dios es simbólico, excepto la afirmación de que "todo lenguaje acerca de Dios es simbólico". Citado por W. L. Hendricks en D. W. Musser-J. L. Price (eds.), *A new handbook of christian theology* (Nashville: Abingdon, 1992), págs. 467-468.

2 Sobre la noción de historia de la salvación, cf. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1980), t. I, págs. 32-33.

La bibliografía sobre la simbólica de la luz en la Biblia es abundante. Para una visión de conjunto: J. Botterweck-H. Ringgren (dirs.), *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), t. I, págs. 160-180; E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), t. I, págs. 148-156.

Para el N. T., la obra de L. Coenen et. al., *op. cit.*, t. II, págs. 462-474; A. Díaz Macho-Sebastián Bartina (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona: Garriga, 1969), t. IV, págs. 1106-1111; Centro Informática y Biblia/ Abadía de Maredsous, *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1993), págs. 934-936 (amplia bibliografía); H. Conzelmann, "Light", en G. Kittel-G. Friedrich, *Theological Dictionary of the NT*

el primer día de la creación (Gn. 1: 3-5) hasta la consumación escatológica (Ap. 21: 1-2. 23; 22: 3, 5). Mediante la simbólica de la luz, la narración bíblica nos provee una manera de nombrar el Misterio de Dios [*'ehyeh' aser 'ehyeh* (Ex. 3: 14)].

Dios se explicita como claridad y transparencia. Graciosa comunicación y libre autodonación, Misterio de Salvación (*Mysterium liberationis*).

1. Dios es Luz y salvación

El símbolo de la luz destaca la continua manifestación del amor-ternura y gracia-fidelidad de Dios hacia toda su creación: naturaleza³ y sociedad.

Un antiguo Salmo "de confianza", nacido de la experiencia cotidiana de fe de un pueblo creyente, lo ha expresado así:

Dios es nuestra luz y salvación. ¿A quién hemos de temer? (Sal. 27: 1).

El libro del profeta Isaías, retomando el símbolo de la luz-salvación, en un contexto de promesa de liberación, nos dice bellamente:

El pueblo que caminaba en oscuridad,
vio una Luz intensa.
los que habitaban en un país de sombras
se inundaron de Luz (Is. 9: 1; cf. Mt. 4: 16).

La primera Carta de San Juan, retomando el símbolo de la luz y las tinieblas, hace hincapié en una afirmación fundamental sobre el misterio de Dios:

Dios es luz ("ho theos phós estin"),
y no hay en *El* oscuridad ninguna
(1 Jn. 1: 5 (cf. Sal. 104: 1-3; 2 Tm. 6: 16; St. 1: 17)).

La simbólica de la luz apunta siempre hacia lo que es la expresión más plena de la voluntad de Dios, tanto "en el cielo como en la tierra": llevar la historia hacia su punto culminante, "reconstruir la unidad de todas las cosas" (Ef. 1: 10). La voluntad de Dios alcanzará su plenitud, según sus promesas, cuando la creación entera sea transformada y plenificada según su designio salvífico. Para que así, en un horizonte de plena luz, sin tiniebla ninguna:

(1933-1973) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), IX, págs. 310-358; edición abreviada del Kittel-Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), págs. 1293-1298; *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), t. III, págs. 130-132; G. W. Bromiley (ed.), *The international standard bible encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), III, págs. 134-136; G. Hawthorne-R. Martin-D. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1993), págs. 555-557.

3 Cf. I. Bradley, *Dios es "verde"* (*Cristianismo y medio ambiente*) (Santander: Sal Terrae, 1993). El autor subraya el interés de Dios por toda la creación: "La creación toda es un acto del amor de Dios, un regalo para todos/as y un patrimonio para todos los tiempos... desde la creación los seres humanos estamos en íntima relación con la naturaleza... no estamos separados de ella... somos complementarios y no antagónicos a lo creado". *Las heridas de la Madre Tierra*. Carta Pastoral del CIEETS (Managua: CIEETS, 1994), Nos. 38-39.

—el proyecto de vida-luz, y no el de los ídolos de la muerte-tiniebla, tenga la última palabra;
—el proyecto de amor-verdad no sea sofocado por los poderes perversos del odio y la mentira;
—el proyecto de solidaridad-misericordia y justicia y paz, prevalezca sobre la injusticia y la violencia.

2. La Luz habitó entre nosotros

Destaquemos algunos momentos de la luz, siempre presente a lo largo de la historia de la salvación.

• *Al principio está la luz* (Gn. 1: 3-5).

El relato de la creación (sacerdotal) en el Génesis, señala que la luz surge de Dios, como expresión de su Palabra creadora (*dabar*):

Y dijo Dios ('Elohim) que exista la *Luz* y la *Luz* existió. Vio Dios que la *Luz* era buena, y estableció separación entre la *Luz* y la oscuridad (1: 3-4).

La luz está al principio, es realidad originante. Las tinieblas son algo derivado, aquello que esta fuera de la *Luz* originaria⁴.

• *La luz vino al mundo y habitó entre nosotros.*

Cuando todas las cosas comenzaron en el principio (Jn. 1: 1), en Dios (comunidad de amor y luz (1 Jn. 1: 5; 4: 8) estaba la vida, y la vida era *luz verdadera* que ilumina a todos los seres humanos (Jn. 1: 4).

Luz que resplandece en la oscuridad y que la oscuridad no la ha podido comprender (Jn. 1: 5). Y la *Luz-Vida* de Dios vino al mundo, "puso su tienda en medio nuestro" (Jn. 1: 14).

• Cristo es nuestra luz (Jn. 8: 12; 9: 6; 12: 46).

El es "la Luz verdadera" (Jn. 1: 9) en quien vemos la Luz-Vida de Dios (Jn. 1: 18). "Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre lo ha explicado (Jn. 1: 18). Cristo es la "exégesis" de la luz de Dios. El ha venido a describirla.

En la Primera Carta a Timoteo, Pablo, en clave doxológica, nos habla del Dios "que habita en la Luz inaccesible, que ningún ser humano ha visto ni puede ver" (v. 6: 16). En Cristo la Luz de Dios se ha hecho accesible, radical cercanía. En hechos y palabras, Cristo ha hecho visible la luz salvadora de Dios.

⁴ Xabier Pikaza, *Para leer la historia del pueblo de Dios* (Estella: Verbo Divino, 1988), pág. 33. Quizás el mito primero suponía que la luz y las tinieblas se entremezclaban al principio como caos: "Con la creación de la luz y la separación de la luz y las tinieblas, puso Dios término al caos primitivo (Gn. 1: 3 ss.) y ya la obra de la creación se mueve al ritmo de día y noche (Gn. 1: 1-2, 3). La Biblia no sabe nada de una lucha mítica entre la luz y las tinieblas o su rastro ha sido disipado por su monoteísmo y la fe en la creación. De ahí que tampoco pueda desarrollarse un dualismo cosmológico". R. Schnackenburg en J. J. Bauer, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1967), pág. 599.

El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha consagrado para llevar a los pobres
la buena noticia de la salvación;
me ha enviado...
a dar vista [luz] a los ciegos (cf. Jn. 9: 1 ss.).
Lc. 4: 18; (cf. 42: 6 ss.; 49: 6, 9).

Yo soy la luz [verdadera] del mundo;
El que me sigue no caminará en
la oscuridad (Jn. 1: 5).
Tendrá la luz de la vida (Jn. 1: 4) (cf. Jn. 3: 19-21).

• *Venga tu reino de vida y luz* (Mt. 6: 10).

La plenitud de la salvación que proviene de la Gracia-fidelidad de Dios, —en el tiempo escatológico—, es descrita mediante el crecimiento de la Luz al atardecer. Es la luz sonrosada de la aurora. El amanecer de un nuevo día sin fin: la nueva creación, la nueva humanidad, donde Dios mismo será *Luz perpetua*.

Ya no será el Sol tu luz en el día,
ni te alumbrará la claridad de la Luna.
Porque el Señor será tu *Luz perpetua* (Is. 19: 20).

Vi un cielo nuevo y tierra nueva (nueva creación)... Y vi bajar
de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén...
La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre,
la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero
(Ap. 21: 1-2, 23).

En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero...
Una ciudad sin noche y sin necesidad de antorchas ni de sol,

porque el Señor Dios *esparcirá la luz* que alumbrará a sus habitantes... (Ap. 22: 3, 5)⁵.

3. Confiar en la luz

Vivimos tiempos difíciles. La oscura noche de la injusticia pareciera una "oscuridad sin aurora". ¿Creemos, si o no, que Dios es luz y salvación?

En medio de nuestra historia conflictiva las fuerzas de la muerte y del anti-reino actúan poderosamente. Buscan sofocar, apagar de mil formas, el proyecto de la Luz-Vida de Dios. San Juan nos recuerda que la luz vino al mundo, pero los seres humanos preferimos las tinieblas. No comprendimos el proyecto de Dios y lo rechazamos, amenazando la vida de toda la creación. Quienes realizan las obras de las tinieblas detestan y rehuyen la luz, para que sus obras estériles no queden al descubierto (cf. Jn. 3: 19-21).

La confesión de Dios como luz nos invita en esperanza, para que afirmemos nuestra *fe-confianza*⁶ en la cercanía de Dios: Emanuel que significa Dios "con-nosotros y

⁵ Sobre esta visión apocalíptica del futuro de la historia, cf. Pablo Richard, *Apocalipsis (reconstrucción de la esperanza)* (San José: DEI, 1994), págs. 192-203.

⁶ En el conjunto de la historia de salvación, la *fe-confianza* se dirige sobre todo a Dios. Es fe-confianza en una persona y no tanto una adhesión

nosotras" (Mt. 1: 23) y su fidelidad hasta el fin, al proyecto de luz-vida.

Lo peor que nos puede ocurrir en tiempos de desesperanza es no tener ninguna esperanza; en tiempos de tinieblas, no confiar en la luz. En lo profundo de la oscuridad debemos tener presente, como dice el prólogo de San Juan, compuesto probablemente a partir de un himno muy conocido que debieron cantar las comunidades de la iglesia primitiva⁷, que: "la Luz-Vida de Dios vino al mundo y habitó entre nosotros". El texto original sugiere la idea de una "tienda de campaña que se planta en un lugar"⁸, en un contexto específico. La luz de Dios llegó para quedarse. Nos acompaña hasta al final de los tiempos.

Un texto profético del Deuterocanónico nos da ánimo en nuestra caminata, cuando los horizontes se cierran.

Haré caminar a los que no ven
por un camino que no conocen,
convertiré las tinieblas en luz,
eso es lo que pienso hacer,
y no dejaré de hacerlo (Is. 42: 16).

4. Ora et labora: actuar en la luz

La oración al Dios que es luz, radical cercanía, fuente de vida y esperanza, es expresión de un camino de espiritualidad⁹, del seguimiento de Jesús ("Luz del mundo"), en la fuerza del Espíritu, en fidelidad al proyecto de la luz-vida de Dios.

Nuestros antepasados decían: *ora et labora*. Este lema apunta a una realidad: si vivimos y caminamos como quienes pertenecemos a la luz, *haciendo* las obras de la luz, no existirá el peligro de que nos encerremos en una especie de intimismo piadoso y evasivo. La luz produce toda una cosecha de solidaridad, justicia y amor. Dios nos invita a participar en su proyecto de luz-vida. Que sin temor alguno le sirvamos a lo largo de nuestra vida, como gentes que han sido llamadas "de las tinieblas a su luz maravillosa" (1 Ped. 2: 9).

El Sermón de la Montaña (carta magna del Reino) señala la tarea para la comunidad de los/las seguidores/as de Jesús, de "ser luz", de dar testimonio de la luz.

No se enciende una vela para ponerla debajo de la olla, sino para ponerla en el candelero y que brille

(respuesta objetiva), con la inteligencia y la voluntad, a una verdad, a un contenido de revelación, a unos dogmas. Cf. J. P. Prévost, *Diccionario de los Salmos* (Estela: V. Divino, 1991), pág. 17; L. Alonso Schökel, *Biblia del peregrino* (Texto de la Biblia) (Bilbao: Ega/Mensajero, 1993), págs. 23-24.

⁷ G. Salvaill, *En busca de la luz* (Madrid: Paulinas, 1988), págs. 45-47.

⁸ Cf. *El Nuevo Testamento* (La Biblia interconfesional) (Madrid: Bac-Edicabi-Sbu, 1978), pág. 245; L. Alonso Schökel, *Biblia del peregrino: Notas exegéticas*, pág. 269.

Sobre "luz" en San Juan, cf. J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan* (Madrid: Cristiandad, 1980), págs. 178-182; 282-285, lo mismo que en su análisis lingüístico y comentario exegético del *Evangelio de Juan* (Madrid: Cristiandad, 1982, 2a. ed.).

⁹ Sobre el sentido de la palabra espiritualidad, cf. P. Casaldáliga-J. M. Vigil *Espiritualidad de la liberación* (Quito: APD, s/f), págs. 26-48; A. Nolan *Espiritualidad de la justicia y el amor* (Quito: Colección Biblia, s/f).

para todos los de la casa. Empiece así a brillar la luz de ustedes, que vean el bien que hacen... (Mt. 5: 15-16; NBE).

En Romanos, Pablo, hablando acerca de la conducta del discípulo/la, indica:

Dejemos las actividades propias de las tinieblas y pertrechémonos para *actuar* en la luz (13: 12; NBE).

Habida cuenta del momento que vivimos (hoy cronológico), se trata de la permanente renuncia a tomar parte en acciones/obras que tengan que ver con el anti-reino de las tinieblas. *A vivir siempre en la luz*. Literalmente el texto habla de "equiparnos con las armas de la luz" que Dios nos proporciona para poner en evidencia las tinieblas, y que nos mantengamos firmes en el momento crítico (cf. Ef. 6: 11, 13-17; 2 Cor. 6: 7; 10: 4; 1 Tes. 5: 8).

La carta a los Efesios, al subrayar una serie de exigencias propias de la vida de fe que hace del amor su norma suprema (5: 1), señala:

En otro tiempo sí,
eran ustedes tinieblas
pero ahora como cristianos
son luz.
Pórtense como gente que pertenece
al reino de la luz
cuyos frutos son:
toda bondad, justicia y verdad.
No tomen parte en las obras estériles
de quienes pertenecen al reino de las
tinieblas, más bien sáquenlas a la luz...
porque la luz lo descubre todo (5: 8-14).

Conclusión

Hemos iniciado nuestra reflexión recordando unas palabras del canto profético de Zacarías, recogidas en el evangelio de Lucas (1: 68-79). Destacan la *ternura* de Dios¹⁰, su proyecto salvador, la promesa de traernos de lo alto el Sol de un nuevo día para llenar de luz a los/las que viven en la más profunda oscuridad. Para dirigir nuestros pasos hacia adelante.

Un antiguo refrán popular nos recuerda sabiamente "que el nuevo día siempre comienza en medio de la noche".

Caminemos en la luz. Que no nos sorprenda la oscuridad. Hagamos las obras de la luz. Confiemos en Dios que es luz y salvación. Acompañémosle en su pasión por la vida abundante para toda su Creación.

En medio de la historia y sus prolongadas noches de tiniebla, su luz continúa resplandeciendo. *Las tinieblas no la han podido sujetar ni apagar*. ■

¹⁰ Algunas visiones modernas de la Biblia traducen el término hebreo *rahamin* (misericordia) como ternura. El término recuerda el amor y el afecto que la mujer puede sentir por su hijo/a: "Desde la revelación del Sinaí, se impone —la misericordia o ternura—, como la cualidad fundamental del Dios de la Alianza, como el signo primero de su amor". J. P. Prévost, *op. cit.*, pág. 37.

Oración al Dios de la Luz

"Este es el mensaje que escuchamos de labios de Jesucristo y que ahora os anuncio: Dios es Luz sin mezcla de oscuridad" (1ª Jn 1: 5)

"Dios-con-nosotros y Dios-con-nosotras" (Mt 1:23)
nuestra **Luz y salvación**, (Sal 27:1)
porque tu amor -ternura es para siempre. (Sal 106:1;136)

Tú que habitas en el **Misterio** de tu Luz inefable (1ª Tim 6:16)
y en quien no hay oscuridad alguna. (1ª Jn 1:5)

Tú que con belleza has creado la Luz (Gn 1:3 ss; Ecl 3:11)
y la has hecho brillar "del seno de la oscuridad". (2 Cor 4:6)

Tú que por tu **bondad y cariño** inagotable: (Sal 103:4; 117:2; 119:156)
has prometido desde siempre y por siempre
guiar hacia delante nuestros pasos, (Sal 119:105)
convertir la oscuridad en Luz, (Is 42:16)
y por tu Gracia nos has llamado, (Rom 5:20; Tit 2:11)
de la oscuridad a tu Luz **maravillosa**. (1ª Pe 2:9)

Tú que has hecho visible "La Luz de tu rostro", (Sal 4:6; 44:3; 89:15; 90:8)
y has enviado a tu Hijo al mundo (Jn 3:16-17):
nacido de mujer, (Gal 4:4)
lleno de vida y luz, (Jn 10:10; 8:12; 9:5; 12:46)
lleno de amor y fidelidad. (Jn 1:14)

para traernos la **Luz de la vida** (Jn 1:4)

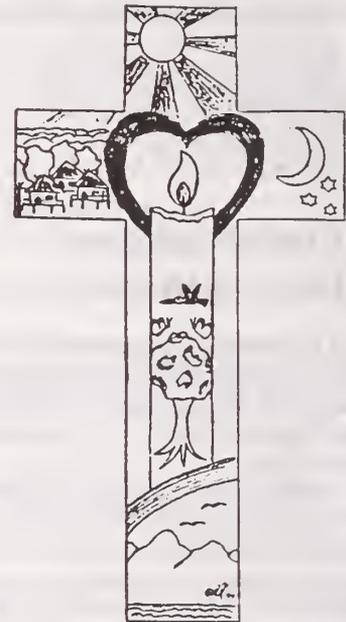
Luz que ilumina a todo hombre y mujer, (Jn 1:9)
Luz que brilla en la oscuridad,
Luz que la oscuridad no ha podido vencer. (Jn 1:5)



**¡¡NUNDEANOS SIEMPRE CON EL DON
DE TU LUZ Y SALVACION!**

Para que a través de tu Luz verdadera (Sal 43:3),
podamos por la **fuerza de tu Espíritu** (Rom 5:5; Hch 1:8),
ver en tu Luz, la luz (Sal 36:10)
caminar en tu Luz, (1ª Tes 5:5)
ser testigos/as en favor de tu Luz, (Jn 1:8; Mt 5:14-16)
hacer las obras de la Luz. (Rom 13:12; Ef 5:9)

*Hasta que llegue a nosotros/as en plenitud la luz de tu Reino y el Reino de tu luz
; amén, así sea por siempre !*



RESEÑAS DEL LIBRO

APOCALIPSIS: RECONSTRUCCION DE LA ESPERANZA

Resistir con el Apocalipsis

“El Apocalipsis nace en tiempos de persecución; pero especialmente en situaciones de caos, exclusión y opresión permanente. El Apocalipsis, en tales circunstancias, permite a la comunidad cristiana, reconstruir su esperanza y su conciencia. El Apocalipsis transmite una espiritualidad de resistencia y orienta la organización de un mundo alternativo. El Apocalipsis es un libro liberador y lleno de esperanza; su utopía es histórica y política”.

Esta es una de las “orientaciones fundamentales” del autor, que es preciso tener muy presente, para una correcta interpretación del libro más político y más subversivo del Nuevo Testamento. Pero Pablo Richard, también nos da otras orientaciones claves desde las primeras páginas de su libro, una obra tan preciosa, y casi tan importante como el mismo Apocalipsis de Juan que él se propone estudiar.

“El Apocalipsis representa un movimiento importante, en los orígenes del cristianismo, que hunde sus raíces en la historia del pueblo de Israel y en el movimiento profético-apocalíptico, en el cual nacen el movimiento de Jesús, la misión apostólica y las primeras comunidades cristianas. El cumple en la Iglesia una función crítica y de resistencia, frente a la helenización del cristianismo y su institucionalización autoritaria y patriarcal. El haber olvidado el Apocalipsis hizo posible, a largo plazo, la integración de la Iglesia en el sistema imperial dominante y la reconstrucción de una Cristiandad autoritaria. Recuperar el Apocalipsis es recuperar una dimensión fundamental del movimiento de Jesús y de los orígenes del cristianismo”.

“El Apocalipsis —advierte el autor, muy oportunamente— no está orientado a la ‘segunda venida de Jesús’, o hacia ‘el fin del mundo’, sino que está centrado en la poderosa presencia de Jesús resucitado en la comunidad-cristiana y en el mundo. La resurrección de Jesús transforma el tiempo presente en un *kairós*: momento de gracia y de conversión, tiempo de resistencia, de testimonio y de construcción del Reino de Dios”.

“El Apocalipsis —prosigue el autor— es revelación (= quitar el velo) de la presencia trascendente y liberadora de Cristo resucitado en la historia. Es cólera y castigo para los opresores, pero buena noticia (Evangelio) para los excluidos y oprimidos por el Imperio de la Bestia. Es lo contrario de lo que hoy llamaríamos ideología (que esconde la opresión y legítima la dominación). El Apocalipsis es la *revelación*

de Dios en el mundo de los pobres, oprimidos y excluidos”. “El Apocalipsis —es otra de las orientaciones fundamentales del autor— une apocalíptica y profecía. Los mitos y símbolos que utiliza no son representaciones estáticas y definitivas de la realidad, sino instrumentos y criterios para un discernimiento profético de la historia. El Apocalipsis une escatología y política, mito y praxis, conciencia y transformación histórica. La historia no está sólo en las manos de Dios.



Los mártires, los profetas, los que no adoran a la Bestia ni a su imagen, ni aceptan su marca, hacen realmente historia”.

Para escribir este libro, el autor trabajó durante cinco años, en equipo con otros teólogos, científicos sociales y economistas; pero también trabajó en múltiples cursos bíblicos con agentes de pastoral, casi todos campesinos pobres e indígenas, líderes de Comunidades de Base.

De modo que estamos en presencia de una obra llena de Ciencia y de Espíritu, que esclarece y libera, a un mismo tiempo. Evidentemente, vale la pena aprovechar al máximo la riqueza de su contenido.

P. Mario de Oliveira

Tomado del periódico *Fraternizar*
(Portugal)

No. 74 (Noviembre, 1994), pág. 26.

Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza

“No es con frecuencia que aparece, en el mercado de los libros de teología, un trabajo como éste. De cierta forma, *Apocalipsis*, de Pablo Richard, puede ser comparado con el libro de Gustavo Gutiérrez (1973) *Teología de la liberación*, puesto que el autor enfoca en esta obra, diversos temas de la teología bajo una luz nueva e innovadora. Pablo Richard, a través de un análisis minucioso del Apocalipsis de San Juan, postula nada menos que una *teoría del cristianismo*. Tal vez, él no sea el primero que ha percibido que el cristianismo, sobre todo después del Concilio de Nicea (325), enrumbó por caminos muy distantes de sus primitivas veredas; pero sí, es él el primero en dar la voz de alerta sobre este hecho; y lo hace, con el sentimiento propio de alguien que conoce con profundidad el drama del dolor humano en el Tercer Mundo”.

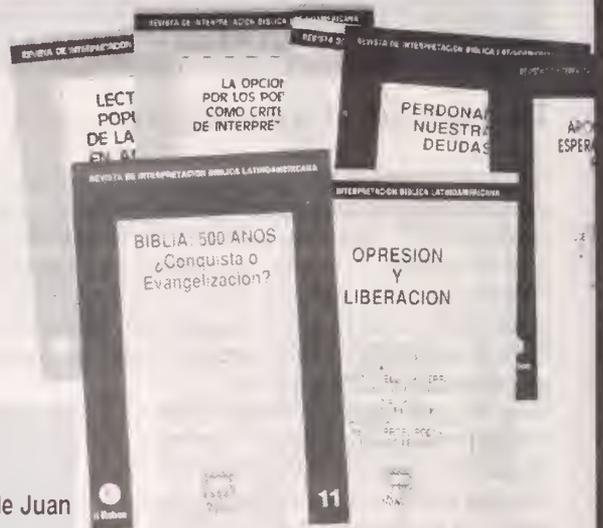
Eduardo Hoornaert

(Tomado de una reseña del libro de Pablo Richard, que será publicada en la *Revista Eclesiástica Brasileira*).

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

- RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
- RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
- RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
- RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
- RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
- RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
- RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
- RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
- RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
- RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
- RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
- RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
- RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
- RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
- RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
- RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
- RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
- RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica



**CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS
NUMEROS PUBLICADOS**

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US\$ 18
OTROS PAISES: US\$ 30
COSTA RICA: € 2.500

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541



DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

178550B 254
11-26-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3508

FOR USE IN LIBRARY ONLY
PERIODICALS

For use in Library only

